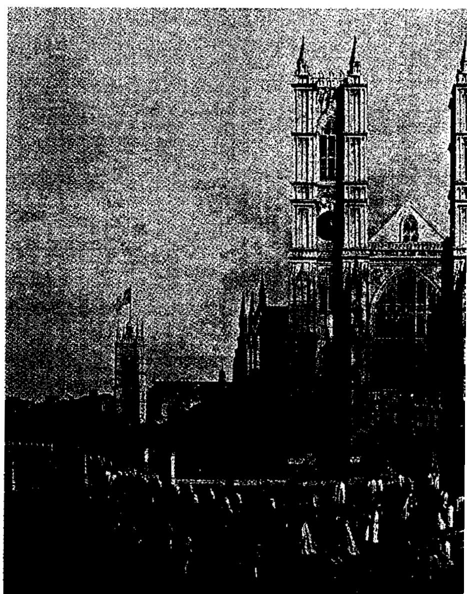
UC FERRY

OMUL-DUMNEZEU SAU SENSUL VIEȚII



eidos
COLECȚIA

Coordonatorul colecției: **Ciprian Vălcan**

Editura „AUGUSTA"
1900 Timișoara, str. Daliei nr. 1 A
Tel. : (056) 20 29 31, 20 29 32
Fax : 20 29 30
I.S.B.N. : 973-9353-46-0

LUC FERRY

OMUL - DUMNEZEU
SAU
SENSUL VIEȚII

Traducere: **Ciprian Vălcan**

Introducere

Despre sensul vieții: retragerea unei întrebări

În *Cartea tibetană a vieții și a morții*[1], Sogyal Rinpoché povestește istoria lui Krisha Gotami, o tânără femeie care trăia pe vremea lui Buddha și căreia o boală fulgerătoare i-a răpit copilul în vârstă de un an. Zdrobită de durere, strângându-și copilul la piept, Krisha a început să rătăcească pe străzi, implorându-i pe cei care o întâlneau să-i indice un mijloc de a-l readuce la viață. Unii nu au băgat-o în seamă, alții au crezut-o nebună, însă, în cele din urmă, un înțelept a sfătuit-o să i se adreseze lui Buddha. Urmând această povață, ea a mers să-l vadă pe Buddha, punându-i copilul la picioare și povestindu-i nenorocirea sa. Înțeleptul a ascultat-o cu o nemărginită compasiune și i-a spus cu un ton blînd: „Nu există decât un singur remediu în fața răului care ți s-a întîmplat. Coboară în oraș și adu-mi un grăunte de muștar dintr-o casă în care să nu fi murit niciodată nimeni..."

Continuarea acestei istorisiri poate fi intuită, la fel ca și morala sa. Degeaba bate Krisha la toate ușile,

[1] Editions de la Table ronde, 1993, p. 54

răspunsul pe care îl primeşte este acelaşi: în privinţa grăuntelui de muştar nu este nici o problemă, însă fiecare cămin îşi are morţii săi, nimeni nu a scăpat fără să cunoască moartea. Când tânăra se întoarce la Buddha, ea se află deja pe Cale, înțelegând că în lumea oamenilor nimic nu este permanent. Singurul element etern este „nepermanența" însăşi, caracterul fluctuant şi perisabil al tuturor lucrurilor. Cel care este destul de nebun pentru a ignora acest adevăr se expune celor mai mari suferințe. Dacă sesizăm adevăratele cauze ale răului, dacă observăm că ele țin de iluziile unui eu care se ataşează de „averile" sale, deşi legea lumii este cea a schimbării, atunci putem să ne eliberăm de aceste iluzii, atingând în acest fel înțelepciunea.

Marile religii[1] au încercat, fiecare în felul său, să îi pregătească pe oameni pentru moarte, atât pentru propria moarte cât şi pentru cea a ființei iubite, şi prin chiar această inițiere ele ne invită să descifrăm sensul vieții omeneşti. Iar moralele antice, de exemplu, cele ale stoicilor, dar, mai aproape de noi, şi cea a lui Montaigne, socoteau drept un lucru sigur faptul că înțelepciunea constă în acceptarea unei ordini a lumii care include finitudinea şi că, în consecință, „a filosofa înseamnă a învăţa să mori". Numeroase pasaje din Evanghelie abordează această problemă – născută din conflictul care

[1] Pentru că refuză ideea unui Dumnezeu transcendent, s-a socotit adesea că buddhismul nu este o religie. Se poate discuta despre aceasta. Totuşi, el a pus, cel puţin, bazele unei *Tradiţii spirituale* care intenţionează să se ocupe de chestiunile ultime ale vieţii omeneşti.

opune dragostea, ce ţine de ataşament, şi moartea, care este separare – cu o simplitate comparabilă aceleia din marea carte tibetană. Deşi este diferit, răspunsul adus nu este în mai mică măsură dictat de grija de a stabili o legătură între sfîrşitul vieţii şi semnificaţia sa ultimă: când află despre moartea lui Lazăr, Isus suferă la fel ca şi oamenii obişnuiţi, începând să plângă, aşa cum fac şi Marta şi Maria, surorile lui Lazăr. Însă el ştie deja că îi va reda viaţa celui care nu s-a îndoit niciodată şi îi spune Martei: „Eu sînt învierea şi viaţa; cel care crede în Mine, chiar dacă va muri, va trăi. Şi oricine trăieşte şi crede în Mine nu va muri în veac" (Ioan, XI).

Să te obişnuieşti cu nepermanenţa sau să crezi în perenitatea vieţii? La prima vedere, opoziţia pare radicală. Totuşi, poate că ea ascunde o afinitate secretă, căci, atît pentru creştin cât şi pentru buddhist, problema sensului vieţii se pune în faţa finitudinii. Atît pentru unul cât şi pentru celălalt, înţeleptul era cel care se pregătea pentru moarte, desprinzându-se de „a avea", de toate legăturile şi posesiunile din această lume, în folosul lui „a fi". Logica fericirii nu era singura preţuită, în asemenea măsură încât, chiar cu puţină vreme în urmă[1], credincioşilor li se părea de la sine înţeles că o agonie lentă, oricât de dureroasă ar fi, este infinit preferabilă unui sfîrşit brutal, chiar şi lipsit de durere, pentru că ea îi lasă timp omului să se împace cu sine şi să-şi încredinţeze sufletul lui Dumnezeu.

---

[1]În această optică, Ioan-Paul al II-lea a condamnat în *Evanghelia vieţii* (Cerf/Flammarion) eutanasia şi a mers până acolo încât a făcut elogiul suferinţei care precede moartea.

reuşesc să ascundă faptul că regele e gol. Dacă înţelepciunea marilor religii nu li se mai potriveşte vremurilor noastre democratice, dacă orice întoarcere pare imposibilă, trebuie să constatăm că noi nu am inventat nimic care să țină locul acelei înțelepciuni într-un mod acceptabil. Deşi nu sînt întotdeauna neglijabile, cârjele oferite de psihanaliză rămân ceea ce sînt, adică nişte proteze abile. Freud l-a învins pe Montaigne, însă victoria lui ne lasă un gust amar.

Explicaţia acestui vid nu ar trebui să ne scape. În perspectiva unei escatologii religioase, bătrâneţea, departe de a fi semnul unei decăderi ireversibile şi lipsite de sens, era, dacă nu chiar un sinonim al înţelepciunii, cel puţin una dintre condițiile necesare pentru a accede la ea. Ea ocupă un loc eminent, de neînlocuit, în rîndul vârstelor vieţii. Cortegiul relelor care o însoţeau putea să pară o probă iniţiatică, pe când noi nu mai vedem în el decât o negativitate absolută. Exact pe dos faţă de învățămintele tradiţiei, noi ajungem să conferim, uneori, chiar o semnificaţie etică eutanasiei. Idealul vremurilor mesianice era acela ca să nu existe „nici un om care să nu ajungă la capătul bătrâneţii sale", oricare ar fi preţul care trebuie plătit pentru asta[1] Orientate în întregime către viitor, solid ancorate de ideea de „Progres", societăţile noastre nu au decât foarte puţine lucruri de spus despre aceste mari rele, în afara de faptul că, în fața lor, trebuie organizată fuga.

---

[1] *Evanghelia vieții, op. cit.*, p. 72

Există un motiv al acestei schimbări radicale în raport cu sensul pe care deja Rousseau, precursor, în acest punct ca şi în altele, al timpurilor noastre desvrăjite, l-a prevăzut într-un pasaj luminos din *Discursul* său asupra originii inegalității. În opinia lui, însăşi esența omului (modern?) este cea care se dezvăluie prin diferenţa sa în raport cu animalul, diferență care implică absurditatea bolii, a bătrâneții şi a morții. Există, spune el, „o calitate foarte specială ce distinge (omul şi animalul) şi în legătură cu care nu ar putea să existe nici un fel de contestare: facultatea de a se perfecţiona, facultate care, cu ajutorul circumstanțelor, le dezvoltă în mod succesiv pe toate celelalte şi se găseşte în noi atît în cadrul speciei cât şi în cadrul individului, pe când animalul este la capătul câtorva luni ceea ce va fi întreaga sa viață, iar specia sa este la capătul a o mie de ani ceea ce era în primul an din aceşti o mie de ani. De ce poate omul să devină imbecil? Nu se întâmplă aceasta tocmai pentru că el se întoarce astfel la starea sa primitivă şi pentru că, pe când animalul, care n-a dobândit nimic şi care nici nu are nimic de pierdut, rămîne mereu cu instinctul său, omul pierde datorită bătrâneții şi a altor accidente tot ceea ce *perfectibilitatea* îl făcuse să dobândească, ajungînd în acest fel chiar mai jos decât însuşi animalul?”.

Tragicul modernității nu ar putea să fie exprimat mai bine şi mai concis, căci, ce se poate face cu declinul dacă vocația omului este progresul? Dacă ființa umană se defineşte prin libertatea sa, înțeleasă ca o facultate de a se

emancipa de legile naturii animale, de a se smulge tuturor codurilor rigide ale instinctului pentru a merge fără încetare către tot mai multă perfecţiune culturală şi morală, atunci grandoarea ei supremă nu este şi calea cea mai sigură către pierzania sa? Consacrat istoricităţii, cum ar putea el să acorde chiar şi cea mai mică semnificaţie inevitabilei derelicţiuni care, şi ea, este soarta sa? Când viitorul ia locul trecutului, când nu mai e vorba de respectarea vechilor obiceiuri, ci de construirea unui om nou, bătrâneţea nu mai este înţelepciune, ci decădere, de unde şi frenezia cu care omul modern încearcă să o ascundă, atunci când îi vine timpul. Mască a non-sensului, cosmetică derizorie căreia nu-i scapă, totuşi, nimeni în întregime într-un univers în care orizontul viitorului epuizează cîmpul semnificaţiilor şi al valorilor, în care exaltarea tinereţii, pentru că este singura ce promite, implică, precum reversul unei medalii, lipsa de sens a unei bătrâneţi pe care trebuie să ne hotărâm, din aceste motive, să o ascundem.

Chirurgia estetică contra religiei? Nu e sigur că, cel puţin asupra acestui punct, bătălia se desfăşoară în favoarea noastră, tot aşa cum nu e deloc sigur că am putea să scăpăm cu uşurinţă dintr-o dilemă a cărei formulare caricaturală este adesea cea mai justă. Filosofii Luminilor şi-au încercat eforturile pentru a dezlega această dilemă, iar după ei toţi progresiştii noştri, cu Marx în frunte, conştienţi că idealul lor se izbea de acelaşi obstacol prevăzut de Rousseau. Ei ne-au sugerat această consolare: desigur, individul cunoaşte declinul, însă decăderea sa, cu

adevărat lipsită de sens la nivelul său particular, nu e lipsită de semnificaţie pentru specie. Astfel, fiecare savant îşi aduce contribuţia, oricât de modestă, la edificiul ştiinţei. „Marii oameni” se ridică, în acest mod laicizat, chiar la o anumită formă de nemurire, numele lor fiind consemnat în aceste noi texte sacre care sînt cărţile de istorie. Iată de ce scientismul a putut să devină cu atâta uşurinţă, pentru secolul al XIX-lea, echivalentul laic al religiilor defuncte.

Putem să remarcăm semnul fragilităţii acestei transpuneri, întrebându-ne cum am putea să ne mulţumim, într-o lume în care individul ajunge, în sfîrşit, la sine însuşi, într-o societate a drepturilor omului în care autonomia se opune tuturor comunitarismelor, cu ceea ce are valoare doar pentru o entitate anonimă şi abstractă, „specia”? Esenţial este să participi, ni se spune, să-ţi aduci propria contribuţie. Fie! Dar acest esenţial nu este chiar accesoriul însuşi, derizoriul prin excelenţă pentru individul care se retrage din lume şi dispare pentru totdeauna? Kierkegaard, disimulându-şi opera sub pseudonime, a încercat să scape acestor celebrări, pentru că religia progresului, a nemuririi laice a unui nume gravat pentru eternitate în „istoria universală”, a operei încredinţate posterităţii, nu este decât un succedaneu. Realitatea ultimă, singura care are preţ când e vorba despre sensul vieţii, nu este cea a „exemplarului”, ci aceea a unui individ unic şi fără echivalent. Cu ajutorul expansiunii individualismului, se estompează sentimentul potrivit căruia sensul vieţii ar putea să vină de la o „contribuţie” adusă unui edificiu

grandios, fie că e vorba de ştiinţă, socialism, patrie, pentru a nu mai spune nimic despre construcţia noastră europeană...

Sub aparenta banalitate a răului, suntem confruntaţi cu o redutabilă provocare, căci de răspunsurile pe care le dăm, de modul în care amenajăm spaimele pe care el le suscită, depind şi formele de viaţă pe care le alegem sau pe care le suportăm. Vreme de milenii, sensul sacrului a inspirat toate sferele culturii umane, de la artă la politică, de la mitologie la etică. Poate a fost ceva iluzoriu, însă (a fost) grandios. Pot moralele noastre fără transcendenţă să compenseze această retragere a divinului, trebuie ele să o facă? Este posibil ca ocultarea înţelepciunii antice să fie atît de puternică încât problema cea mai importantă, cea a sensului vieţii, să fi devenit, pur şi simplu, derizorie? Este posibil, dar nu e sigur. Nu am putea să alegem, cu adevărat, decât între religii constituite şi psihoterapii? Sau ne-ar mai rămâne şi curajul, pentru cel care le refuză atât pe unele cât şi pe celelalte? Primele îşi oferă voluntar serviciile şi revin, ca într-un soi de contrabandă, cu ocazia celui mai mic doliu. Celelalte îşi vând bunele oficii şi ne învaţă să le întrebuinţăm cum se cuvine,. în şase faze (şi) cu sprijinul unor psihotrope. Este, oare, inutil să dorim o altă soluţie pentru cererea de sens care ni se impune în aceste momente sacre? Ar fi mai bine ca să ne îmbărbătăm singuri mai degrabă decât să fugim de întrebările care ne ajung din urmă, cu atât mai mult cu cât viaţa noastră afectivă s-a angajat, de aproape două secole, într-o direcţie foarte imprudentă...

Secularizarea şi uitarea sensului

Una dintre trăsăturile cele mai surprinzătoare ale universului nostru secularizat este aceea că noi existăm aici în permanenţă urmărind un proiect. Totul se petrece ca şi când nu am putea să trăim fără să ne fixăm obiective pe care trebuie să le atingem. Desigur, ştim că istoriile noastre individuale sunt în mare parte determinate din exterior, că ele ne scapă în mai mare măsură decât izbutim să le stăpânim, că ţi se întâmplă mai degrabă să te îndrăgosteşti decât să alegi să iubeşti, că reuşitele şi eşecurile noastre profesionale depind de moştenirea noastră socială şi culturală înainte de a trece prin talentele (noastre) personale. Faptul că sunt omagiate ştiinţele umane nu ar trebui să ne facă să ocultăm un fapt fundamental, acela că şi dacă am putea să ne controlăm, într-un anume mod, destinul, dacă am accede la autonomie, nu am înceta să ne situăm în raport cu anumite scopuri, de orice natură ar fi ele acestea: profesionale, culturale, educative, ludice, estetice, politice, morale, afective, turistice... Şi când nici unul dintre acestea nu se impune în mod evident, ne este întotdeauna îngăduit să intrăm în ciclul consumaţiei, să mergem să ne facem cumpărăturile şi să sacrificăm puţin pentru acest *shopping* care dă cu atâta uşurinţă un scop celei mai mici dintre plimbările noastre.

În interiorul acestor mici planuri, care sunt ca tot atâtea bule închise asupra lor însele, acțiunile noastre capătă, deci, un sens, fiind orientate într-o anumită direcţie şi fiind animate de intenții proprii care le conferă, în ochii noştri şi în ai altora, o anumită semnificaţie. Totuşi, problema sensului acestor proiecte care dau sens ne scapă. În viața cotidiană, ştim, fără îndoială, în fiecare clipă sau aproape în fiecare, de ce trebuie să îndeplinim cutare sau cutare sarcină presupusă „utilă", însă utilitatea acestei utilităţi rămîne cel mai adesea, când ni se întîmplă să ne gîndim la ea, opacă sau îndoielnică[1]. „Sensul sensului" – semnificația ultimă a tuturor acestor semnificaţii particulare – ne lipseşte. Cel mai adesea, această impresie este una fulgurantă şi e destul să ne întoarcem la activitățile noastre pentru a scăpa de ea. De altfel, cetățeanul modern este chemat la o asemenea întoarcere fără încetare şi din toate părțile, fiind în pericol să se scufunde în acea „existenţă leneşă" denunţată deja de către Hegel.

Aceste scurte momente de ezitare sunt, totuşi, semnele unui fapt foarte tangibil, şi anume acela că după

---

[1] Heidegger a descris adesea aceste paradoxuri ale „cotidianității": în lumea muncii moderne, fiecare acţiune îi serveşte alteia, iar aceasta îi serveşte unei a treia, fără ca un termen ultim să vina să dea sens întregului proces. Când suntem prinşi, fără să ne gîndim, în acest lanţ al utilităţilor, „funcţionăm" bine, căci, în cele din urmă, totul merge. Însă, ni se întîmplă uneori să fim cuprinşi de plictiseala care se învecinează cu angoasa. Cf., de exemplu, *Ce este metafizica?*, în *Questions* I, Gallimard, 1968, p. 56. Conceptul de „greaţă" la Sartre reia în mare măsură această analiză.

retragerea relativă a religiilor, după moartea marilor utopii care inserau acțiunile noastre în orizontul unui plan vast, problema sensului nu-şi mai găseşte un loc în care să se exprime în mod colectiv. Luată altădată asupra sa de către credință, ea tinde să devină astăzi caducă, pentru a nu spune chiar ridicolă. Simțim asta chiar înainte de a o înţelege prin intermediul intelectului: vechea întrebare legată de „sensul vieţii" lasă să se simtă parfumul său metafizic. Ea pare rezervată unei anumite vârste a vieții, adolescenței şi primelor sale tulburări, însă, pentru cea mai mare parte a adulților, ea rămîne în intimitatea celei mai stricte sfere private. Nu transpare decât cu ocazia unor circumstanțe excepționale, doliul său e o boală gravă. Dar şi atunci este canalizată pe făgaşul strâmt al banalităţilor şi formulelor despre care se spune, pe drept cuvînt, că sunt de circumstanţă...

Cetăţeanul modern nu este mai puţin frustrat. Fără să fie atras peste măsură (laicitatea obligă) de motive religioase sau mistice, el simte, totuşi, că nu se află pe pămînt pentru a purcede la infinit la cumpărarea unor maşini sau a unor casetofoane mereu mai performante. Banul, notorietatea, puterea, seducţia îi apar, desigur, ca nişte valori de dorit, însă relative. Le-ar prefera cu plăcere alte valori, socotite mai profunde, precum iubirea sau prietenia. Deşi obiectivele desemnate de primele nu sunt nici pe departe demne de dispreţ, chiar şi dacă nu am şti nimic despre destinul omului (cu atît mai mult cu cât această problemă pare depăşită), totuşi, ele nu par să poată reprezenta un scop ultim.

Ipoteza pe care aş vrea să o formulez este aceea că sentimentul relativ al vidului nu are nimic anecdotic, că el este, dimpotrivă, legat în mod structural de unul dintre motivele cele mai esenţiale ale lumii laice. Spun „relativ" pentru că îmi dau seama că el are un caracter fugitiv, fiindcă putem trăi în societăţile noastre moderne, şi chiar destul de bine, fără să ne punem niciodată întrebările fundamentale pe care eu le evoc aici. Putem chiar să întâlnim dificultăţi materiale de o asemenea amploare, încât ele să conducă, cel puţin pentru o vreme, la lăsarea acestor întrebări pe al doilea plan. Unii le vor socoti inutil de patetice, alţii nu vor vedea în ele decât un lux de intelectual. Pentru primii e de ajuns formula lui Hegel, potrivit căreia „atunci când ai găsit o femeie şi o meserie, ai terminat cu întrebările puse de viaţă". Pentru ceilalţi, un bun proiect politic ar putea să ne scoată din încurcătură şi ar veni tocmai la timp pentru a pune capăt unei stări inconfortabile a cărei aparenţă metafizică ţine de absenţa unor soluţii concrete.

Totuşi, continuu să cred că ideea, atât de des avansată, a unui vid momentan pe care un nou „mare plan" ar putea să-l umple în curând este superficială. Nu e fals să spunem că marxismul era o religie a salvării terestre. De asemenea, e adevărat că marile utopii au dat sens, vreme de decenii, vieţii indivizilor, atît celor care credeau în ele, tocmai pentru că credeau, cât şi celor care le combăteau, tocmai pentru că le combăteau. Deci, fiecare putea să aibă propriile sale obiective şi, în acest fel, să-şi situeze acţiunea într-un cadru cu sens. Chiar şi în acest caz trebuie

să observăm că diferitele variante ale comunismului nu puteau să dea sens decât în virtutea unei autentice structuri religioase, astăzi revolută, pentru că ele implicau, pînă şi în versiunile lor materialiste cele mai bine secularizate, ideea unui „Dincolo” al vieţii prezente. In plus, ele concepeau acest Dincolo în mod teologic, atît ca şi superior indivizilor, cât şi ca înscris într-o clipă salvatoare, cea a revoluţiei, echivalentul laic al convertirii. Ele confereau o semnificaţie globală proiectului militant al unui sacrificiu de sine în numele unei cauze care, deşi presupusă materială, nu era mai puţin transcendentă.

În ciuda unui ateism de principiu, marxismul a ştiut să articuleze această transcendenţă absolută a idealului cu intimitatea sau imanenţa radicală a vieţii de pe pămînt. Desigur, militantul lucra pentru viitor, pentru generaţiile viitoare, pentru instaurarea societăţii perfecte, a paradisului pe pămînt, dar această aspiraţie înspre un dincolo se încarna într-o serie de practici concrete, care pretindeau să dea o semnificaţie celor mai neînsemnate detalii ale vieţii terestre. In mod reciproc, sarcinile cotidiene cele mai modeste, vânzarea unui ziar angajat la ieşirea dintr-o uzină sau organizarea unei reuniuni, îşi au rădăcinile în orizontul imaterial al unei lumi mai bune. Religie, *religere*, a lega, spunem adesea, urmând o etimologie care, deşi este contestată, nu este mai puţin elocventă, căci tocmai această legătură dintre aici şi aiurea era cea care asigura şi legătura dintre militanţi. Citirea ziarelor era rugăciunea lor de dimineaţă. Orice s-ar fi întîmplat, ei puteau să descopere prin această lectură acel

faimos „sens al istoriei” din care făcea parte şi existenţa lor personală, chiar dacă la un nivel modest.

O mare parte din extraordinara putere de fascinaţie pe care a avut-o timp de un secol şi jumătate comunismul consta în această reamenajare seculară a religiosului[1] Cum am putea să înţelegem altfel faptul că zeci sau chiar sute de milioane de oameni s-au aruncat în el cu capul înainte? Religia este de neînlocuit ca şi dătătoare de sens. Şi Dumnezeu ştie că de sens era nevoie, mai ales imediat după cele două războaie mondiale, în asemenea măsură încât după cel de al doilea, marxismul a apărut ca singura doctrină de anvergură capabilă să înscrie nonsensul absolut într-o viziune optimistă despre istorie şi capabilă să facă faţă celor două noi încarnări ale diavolului, nazismul şi imperialismul colonial. Într-adevăr, retrospectiv, e greu de înţeles cum ar fi putut să mai păstreze un intelectual o oarecare încredere în valorile democraţiei liberale şi ale „civilizaţiei” europene în anul 1945! Spun asta nu pentru a încerca să legitimez iluzia, ci pentru a încerca să înţeleg amploarea ei, precum şi a deziluziilor care aveau să-i urmeze.

Aceasta raportare la sens a istoriei mondiale şi a vieţii personale este cea care s-a prăbuşit, fără ca nimic să apară pentru a o înlocui. Iar prin laicizarea universului nostru, o doctrină încă în oarecare măsură religioasă avea să-şi găsească sfîrşitul în Occident încă înainte ca Perestroika să-i pună capăt în tabăra sovietică. Iată de ce

---

[1] Cf. François Furet, *Le passé d'une illusion*, Laffont, 1994

sfîrşitul comunismului implică un vid şi mai mare decât s-a spus, un vid care nu ar putea să fie umplut de o ideologie de substituție, în afară de situaţia în care aceasta ar poseda aceleaşi virtuţi teologice. Însă tocmai aici este cuiul lui Pepelea, pentru că progresele laicităţii, paralele cu cele ale individualismului, împiedică întoarcerea dogmelor şi a argumentelor de autoritate. După prăbuşirea marxismului, nu doar ideile politice care au animat viaţa a milioane de oameni se găsesc invalidate, ci şi orice viziune teologică despre politică. Nu traversăm doar o porțiune de vid, o repliere provizorie în sfera privată, sortită să fie înlocuită în curând de emergenţa unui nou mare plan, ecologic sau de altă natură, ci, în mod evident, criza este structurală, „istorială", dacă vrem, adică legată de eroziunea tuturor formelor de religiozitate tradițională pe care universul laic şi democratic o determină.

O asemenea constatare explică cum a fost cu putinţă ca problema sensului vieții să fi dispărut chiar din sfera filosofiei înseşi în asemenea măsură încât simpla sa amintire pare desuetă. Stranie eclipsă, într-adevăr, dacă ne gîndim că vreme de milenii această întrebare a fost în centrul unei discipline care intenționa, trebuie să o amintim, să-i conducă pe oameni la „înțelepciune". Gândirea contemporană a devenit ştiinţifică. Însă savanţii ne descriu lumea *aşa cum este, nu aşa cum ar trebui să fie*. Nici un fel de înțelepciune nu poate fi degajată în mod intrinsec din lucrările lor. De fapt, ei nici nu pretind aşa ceva, grijulii să stabilească fapte şi adevăruri, iar nu să predice o ideologie sau o morală, ba încă şi mai puțin să

degajeze o viziune profetică despre lume. Eşecul marxismului, care a fost ultima tentativă de acest fel, ne-a vaccinat împotriva unor asemenea proiecte. In licee sau universităţi, filosofia a fost redusă la o meditaţie asupra celorlalte ramuri ale cunoaşterii sau, şi mai simplu, la învăţarea propriei sale istorii. Studenţilor li se aduc în faţă marile doctrine ale trecutului, „de la Platon până la Freud". In anumite ocazii, ei sunt invitaţi să practice „reflexia", „să gândească prin ei înşişi", folosindu-se de operele tradiţiei ca de nişte trambuline pentru propriile lor zboruri. Toata această desfăşurare este în conformitate cu individualismul democratic, cu exigenţele sale de autonomie. Însă în acest exerciţiu, în cel mai bun caz, fiecare îşi formează anumite opinii subiective. In cea mai bună ipoteză, se dobândeşte puţină cultură, câteva repere intelectuale şi, eventual, un minimum de convingeri morale elementare, cel mai adesea marcate de ideologia drepturilor omului. Fără îndoială, un bagaj simpatic, dar extrem de insuficient în raport cu idealul înscris în cuvîntul „filosofie": iubirea de înţelepciune. Atunci, această înţelepciune se dezvoltă în mod necontrolat în marginea disciplinelor academice, încercând să-şi găsească propria cale prin reînvierea unor vechi forme de spiritualitate, cosmetizate în funcţie de gustul momentului şi traduse în limbajul de astăzi. Aşa stau lucrurile, de mai bine de douăzeci de ani, în legătură cu redescoperirea buddhismului în Occident. Dar această căutare de sens, prinsă în logica secularizării democratice, se sfârşeşte adesea cu o ocultare încă şi mai radicală.

Anii şaizeci. California, revoltată împotriva unei civilizaţii occidentale pe care o socoteşte decadentă şi represivă, redescoperă Orientul. Cărţile lui Allan Watts şi Daisetz Suzuki despre buddhismul zen fac furori. Buddha revine spre noi nu din podişurile Tibetului, nici din apele Gangelui, ci din cele ale Pacificului. Şi, ca întotdeauna, întreaga Europa se aruncă pe urmele Americii. Cele mai mari staruri rock îşi asigură serviciile unor prestigioşi guru, iar călătoria la Katmandu devine un moment obligatoriu al noilor rituri iniţiatice. Departe de a fi depăşită, moda nu a încetat să capete amploare, fapt cu atât mai surprinzător cu cât revoltele au amuţit, iar utopiile contestatare s-au stins. Nu am mai termina dacă am încerca să inventariem cărţile care ne sugerează exerciţii de viaţă, care ne învaţă să descoperim „Calea", ne propun iniţieri în spiritualităţile orientale sau redescoperirea medicinei tradiţionale. Derizoriu? Sectarism? Iraţionalism periculos pentru principiile democraţiei?

O frecventare precoce a textelor antichităţii greceşti m-a convins că e inutil să vrem să citim marile opere la mîna a doua, să le adresăm în mod naiv întrebări care sunt ale noastre, de vreme ce opacitatea istoriei ne separă de ele în mod iremediabil. Ce putem să înţelegem, de la San Francisco sau Paris, din religiile orientale pe care le descoperim în traduceri aproximative, fără cea mai mică

preocupare legată de distanţele istorice şi culturale? Totuşi, dacă fenomenul atinge la noi o asemenea amploare, acest lucru se întîmplă pentru că el trebuie să ne vorbească într-un anume fel, pentru că el trebuie să umple anumite goluri, începând, desigur, cu cel lăsat de eclipsa problemei sensului. Însă el o face într-un mod foarte straniu, contribuind, după părerea mea, tocmai la eradicarea sa.

Dar care este, de fapt, mesajul esenţial pe care majoritatea occidentalilor îl reţin, pentru început, din buddhism? André Compte-Sponville, care s-a recunoscut uneori în acest mesaj în primele sale cărţi, l-a formulat în termeni concişi spre deosebire de o idee primită de-a gata, nu speranţa, ci, în sens propriu, de-sperarea este condiția unei fericiri autentice. Pentru a ne convinge de aceasta, ajunge să reflectăm o clipă la următorul raţionament: a spera, prin definiţie, nu înseamnă a fi fericit, ci a aştepta, a simţi lipsa, a simţi dorinţa nesatisfăcută şi neputincioasă – „A spera, înseamnă a dori fără bucurie, fără ştiinţă, fără putere"[1] Fără bucurie, pentru că nu sperăm niciodată în împlinirea a ceva ce ne aparține; fără ştiinţă, pentru că. speranţa implică întotdeauna o oarecare doză de ignoranţă în legătură cu realizarea țelurilor urmărite; fără putere, dat fiind faptul că nimeni nu ar putea să spere în realizarea a ceva ce îi aparține în mod plenar. Nu doar că speranța ne instalează

[1] Cf. *Sagesse et désespoir*, în *Une éducation philosophique*, PUF, 1989, p. 352

într-o tensiune negativă, ci şi, în plus, ne face să ratăm prezentul, căci fiind preocupaţi de un viitor mai bun, uităm că singura viaţă care merită să fie trăită este cea care, pur şi simplu, se derulează sub ochii noştri, aici şi acum. Aşa cum spune un proverb tibetan, clipa prezentă şi persoana aflată în faţa mea valorează, întotdeauna, mai mult decât toate celelalte...

Dacă aşa stau lucrurile, de ce ar trebui „să intrăm în speranţă"? S-ar cuveni, mai degrabă, să fugim de ea ca de infern, dacă ar fi să credem spusele unui aforism hindus din secolul al XV-lea: „Disperatul este fericit... Căci speranţa este cea mai mare durere, iar disperarea este cea mai mare beatitudine"[1] Înţelept este acela care ştie să se desprindă de lume şi care ştie să ajungă la starea de „non-ataşament" Dacă mai rămîne încă o speranţă, ea este aceea de a accede într-o zi, prin răbdare şi exerciţiu, la beatitudinea disperării.

Deci, sensul acestei vieţi trebuie situat în reflexia asupra morţii şi a răului în toate formele sale. Să-l ascultăm pe Dalai-lama: „Gândindu-vă la moarte şi la nepermanenţă veţi începe să daţi un sens vieţii voastre"[2], fiindcă doar o asemenea meditaţie, dacă e bine condusă, va putea să ne ajute să scăpăm de toate „ataşamentele"[3] care

---

[1] Citat de Comte-Sponville, *ibid.*, p. 349

[2] *La voie de la liberté*, Calmann-Lévy, 1995, p. 67

[3] „Practica buddhistă ne indică să nu ignorăm nenorocirile, ci să le recunoaştem şi să le înfruntăm, pregătindu-ne în aşa fel pentru aceasta, încât în momentul în care trebuie să le experimentăm, suferinţa să nu fie de netolerat... Veţi face eforturi, în virtutea practicii

ne fac vulnerabili în fața suferinței, fie că aceste atașamente sunt de ordin material, fie că sânt de ordin afectiv[1]: „Cine practică *dharma* (învățătura lui Buddha) se gândește în fiecare zi la moarte, reflectează la suferințele oamenilor – chinurile nașterii, ale bătrâneții, ale bolii și ale morții. Pentru el, lucrurile se petrec ca și cum ar muri mental în fiecare zi. Datorită familiarității sale cu moartea, el va fi pregătit când va sfârși prin a o întâlni”[2]. Dincolo de efectul benefic pe care îl produce această pregătire, exercițiile și practicile pe care le implică, numeroase și dificile, oferă o finalitate clară întregii existențe omenești: „Avantajul de a fi conștient de moarte este acela de a-i da un sens vieții, iar faptul că simțim apropierea sa ne face să murim fără nici un fel de regret”[3] Și Dalai-lama insistă asupra acestui aspect: „Reflectând asupra morții și fiind

---

voastre spirituale, ca să vă detașați de obiectele atașamentului...” *ibid.*, p. 68. Alți buddhiști insistă mai mult decât Dalai-lama asupra faptului că lupta împotriva atașamentului nu conduce la detașare, la indiferență, ci la un „non-atașament” care nu exclude bucuria de a trăi. (Cf. Sogyal Rinpoché, *op. cit.*, p. 63).

[1] „Preocupându-ne atât de mult de această viață, tindem să muncim pentru cei pe care îi iubim – rudele și prietenii noștri –, făcând eforturi pentru ca ei să fie fericiți. Dacă alții încearcă să le facă vreun rău, le aplicăm pe dată eticheta de dușmani. În acest fel, iluzii precum dorința și ura cresc asemenea unui râu în vreme de vară” (*ibid.*, p. 68). Doar viața monastică ne permite să evităm aceste vulnerabilități la care ne expun în mod inevitabil dragostea și prietenia (*ibid.*, p. 149, 143).

[2] *Ibid.*, p. 69

[3] *Ibid.*, p. 70

mereu conştienţi în legătură cu ea, viaţa voastră îşi va căpăta întregul sens"[1].

Finalitatea unei existenţe autentice? Ea constă în distrugerea radicală a iluziilor Eului, pentru că întotdeauna el este cel care este „ataşat" El este cel care, întotdeauna, egoist, rezistă şi se cramponează de diferitele sale posesiuni în loc să se dizolve, ca într-un fel de anticipare, în spiritul universal şi impersonal căruia ar trebui, cuminte, să-i aparţină. Căci iluzia ataşamentului, cea care ne face „să dorim cu putere persoane frumoase, lucruri frumoase sau experienţe agreabile"[2], nu este decât o consecinţă a iluziei iniţiale, cea de care depind toate celelalte, iluzia „Sinelui"[3] Din acel moment, „antidotul care va elimina iluziile este înţelepciunea care ne permite să înţelegem absenţa sinelui"[4]

Aici se poate măsura abisul care separă reîncarnarea buddhistă de învierea creştină. Ar fi o greşeală să ne imaginăm că prima este analogul „oriental"

---

[1] *Ibid.*, p. 72. Tema este reluată la pagina 82: „Conştiinţa morţii este piatra unghiulară a drumului. Înaintea acestei conştientizări integrale şi plenare, toate celelalte practici rămân fără efect".

[2] *Ibid.*, p. 143

[3] „În acelaşi fel, credem în mod greşit că trupul şi spiritul posedă un fel de sine, de aici decurgând toate celelalte iluzii, precum dorinţa şi furia. Datorită acestei atitudini egoiste, acestui dispreţ de sine, facem distincţia între noi şi ceilalţi. Apoi, în funcţie de modul în care ceilalţi ne tratează, îi iubim pe unii, de care ne ataşăm, şi îi socotim pe alţii mai îndepărtaţi, plasându-i în rîndul duşmanilor. Atunci facem experienţa furiei şi a urii...(*ibid.*, p. 144).

[4] *Ibid.*, p. 148

al nemuririi unui suflet personal. În fapt, ea este tocmai opusul său, reprezentând nu o recompensă a fidelităţii față de divinitate, ci pedeapsa pe care destinul i-o rezervă celui care nu a atins încă autentica trezire, celui căruia viaţa nu i-a fost de ajuns pentru a se elibera de iluziile Eului şi care se vede condamnat să revină în acest ocean al suferinţei care este viaţa, prizonieră a ciclurilor naşterii şi morţii (*Samsara*). De fapt, este vorba despre o sesiune de corigenţe, necesară pentru ca Eul personal, care este rău în întregime, să primească o altă şansă de a se estompa în sfârşit în favoarea spiritului, care este impersonal. Pentru maeştrii orientali, „subiectul nu este ceva care trebuie salvat, ci ceva de care trebuie să te salvezi"[1]. In totală opoziție cu ideea potrivit căreia prăpastia dintre Orient şi Occident ar fi de nedepășit, iar cele două culturi ar rămîne pentru totdeauna opace una în raport cu cealaltă, regăsim în tradiţia noastră filosofică mai multe echivalente ale acestui elogiu al disperării[2]. Desigur, e cazul stoicilor, însă această opţiune poate fi regăsită şi în definiţia spinozistă a libertăţii ca „înţelegere a necesităţii" sau, la Nietzsche, când pledează pentru „inocenţa devenirii", în favoarea acelei graţii a artistului care creează fără „conştiinţă încărcată" şi fără „resentiment".

Morala disperării lor este frumoasă. Fără îndoială, ea le aduce o preţioasă încurajare celor care ar visa să termine o dată pentru totdeauna cu angoasele finitudinii.

---

[1] André Compte-Sponville, *op. cit.*, p. 53

[2] De altfel, este ceea ce arată şi cărţile lui André Compte-Sponville

Cui nu i-ar plăcea să trăiască în grație, să poată să guste fără rețineri viața de fiecare clipă, această viață din prezent pe care întrebările despre viitor sau nostalgiile trecutului riscă să o risipească în cazul celor care trăiesc în dimensiunea „proiectului" Și totuși, se strecoară o bănuială. Se spune, uneori, despre Dumnezeul creștinilor că este prea frumos pentru a fi adevărat, că există, de fapt, prea multe motive de a fi inventat pentru ca el să nu fie, pînă la urmă, tocmai o invenție. Aș înclina, mai degrabă, să gândesc același lucru despre înțelepciunea care uită cu prea multă ușurință Eul pentru a putea fi cu adevărat onestă[1] Iată, foarte simplu, de ce.

Oricât aș încerca, nu reușesc să găsesc universul atît de perfect și nici ordinea cosmică atât de armonioasă, astfel încât exigența de a adera la ea fără reticență, în asemenea măsură încât să iubesc întotdeauna prezentul, să dobândească o oarecare semnificație. Argumentul va părea trivial și, fără îndoială, așa stau lucrurile, însă el mi se

[1] André Compte-Sponville nu este vizat de obiecțiile care urmează. În *Valori și Adevăr*, el ne invită tocmai să distingem între diferitele planuri ale realului, în așa fel încât să nu putem reduce sfera „moralei" (a legii imperative) la cea spirituală, a „eticii" (care este iubire). Desigur, întreaga problemă, care este pusă de această justă distingere a planurilor, este aceea a evitării situației în care un plan superior să-l facă să apară ca „iluzoriu" pe cel inferior. În acest caz, am putea să fim ispitiți să socotim că scopul filosofiei, ca și căutare a înțelepciunii, este acela de a ne înălța la cel mai înalt nivel, făcând economie de celelalte. Doar în acest caz, dar doar în acesta, o asemenea mistică a iubirii ar înceta să fie omenească și ar cădea, mi se pare, sub impactul obiecțiilor pe care le formulez.

pare, totuşi, irefutabil cum să recomanzi reconcilierea cu ceea ce este, adeziunea totală la destin, *amor fati*, când lumea ne oferă chipul său de la Auschwitz sau din Ruanda? De ce şi pentru cine un asemenea imperativ?

Pentru călugăr, ni se va spune, căci el trăieşte în podişurile sale, între cer şi pămînt. Şi ni se va recomanda, fără îndoială, retragerea undeva. Însă călugărul este cel care trăieşte singur. El nu se căsătoreşte, nu are familie şi nici prieteni. El nu cunoaşte, spre deosebire de Christos, iubirea omenească. El vrea să-şi suprime Eul. Fie, să acceptăm voinţa sa. Însă noi facem sau, încă, mai rău, vrem, exact pe dos. Unele metode dietetice ne propun să mâncăm şi, în acelaşi timp, să slăbim. In acest fel, am vrea să iubim şi să nu suferim, să luăm ceea ce universul nostru individualist ne oferă mai bun şi să-l corectăm cu câteva doze de buddhism. Însă aşa ceva e cu neputinţă, iar buddhismul nu va putea să fie niciodată mai mult decât o dietetică spirituală pentru cel care nu este călugăr şi, deci, pentru cel care nu-l ia în serios[1].

---

[1] De aici şi aura de simpatie care înconjoară formele de spiritualitate despre care se ştie că sînt mai puţin „autoritare" decât cele apărate astăzi de Biserica Catolică. Întrebându-l pe Dalai-lama, Jean-Claude Carriere se felicită să descopere alături de el o viziune despre lume „care nu vă cere deloc să aderaţi la un oarecare dogmatism", chiar şi atunci când pilonii săi tradiţionali şi cei mai puţin contestabili, precum noţiunea de reîncarnare, sunt puşi în joc: „Iată răspunsul pe care mi l-a dat Dalai-lama: 'Pentru noi, orientalii, reîncarnarea este mai degrabă un fapt. Dar dacă ştiinţa ne demonstrează că ea nu există şi că nu are nici un fundament, atunci va trebui s-o abandonăm!' În loc să ne ofere un răspuns pornind de la

Să admitem chiar şi viaţa călugărului. Totuşi, rămîne, într-o oarecare măsură, un eu. Dar cum ar putea un eu să deconstruiască iluziile eului? Dacă *vrea* disperarea, nu speră într-o oarecare măsură, şi dacă *urmăreşte* să se elibereze de orice proiect, nu rămîne încă înscris într-un proiect? Contradicţie performativă: dogmaticul a gândit bine, însă a uitat să-şi gândească propria gândire. Fără încetare, „înţeleptul" e în afara sa, distribuie neîncetat o grămadă de „trebuie", se reîntoarce la critica prezentului, vrea să schimbe lumea, fie şi doar prin îndemnarea discipolilor săi de a se detaşa de lume... Potrivit unui paradox, în care am putea vedea cea mai mare profunzime a buddhismului sau al său călcâi al lui Ahile, el afirmă că

---

revelaţia divină, buddhismul lasă problema deschisă, în suspans. La fel stau lucrurile şi în privinţa existenţei lui Dumnezeu. Existenţa sa nu este negată, însă nici nu este afirmată. Ea poate fi admisă dacă aceasta permite desfăşurarea adevăratei munci care constă în căutarea adevărului în sine, în căutarea drumului propriu" (*L'Express*, 25 mai 1995). O religie à la carte, despre care mi se va permite să cred că se potriveşte mai bine cu spiritul vremii, materialist şi libertar, decât cu textele canonice. Vom avea, mai ales, o oarecare dificultate în a înţelege cum poate o doctrină care intenţionează să vă îndepărteze, la început şi înainte de toate, de iluziile „Sinelui" să trimită la acesta ca şi la un criteriu ultim al oricărui adevăr. Nu contează, deşi un mare număr de occidentali îl percep exact în acest fel şi această percepţie, oricare ar fi indicele ei de deformare, este semnificativă pentru exigenţa lui „a gândi şi a trăi prin tine însuţi", care e atît de caracteristică pentru societăţile democratice. În această privinţă, buddhismul cu faţă umană care ne este zugrăvit cu plăcere astăzi pare o alternativă simpatică a versiunilor integriste ale religiilor revelate.

sensul vieții noastre este acela de a ajunge la o viziune despre lume în care problema sensului să dispară.

Structura personală a sensului

Problema merită să fie supusă reflexiei. Într-adevăr, ce înseamnă cuvîntul sens? Să plecăm de la o experiență pe care o împărtăşim cu toții, cea care constă tocmai în căutarea semnificației unui cuvînt pe care nu-l cunoaştem, de exemplu, a unui cuvînt aparținând unei limbi străine. In mod curios, formula care ne vine în minte este următoarea: „Ce vrea să spună asta?" Formulă stranie, căci nu prea vedem ce-ar putea să caute aici *voința*. De ce să nu ne mulțumim să spunem: „Ce spune acest cuvînt?". Întrebarea nu ar ajunge pentru a obține informația dorită? De ce *voința*, adică *intenția unui subiect*, deci prezența subiacentă a unei *persoane*, a unui Eu, sunt atât de esențial legate de ideea unui sens încât nu putem să ne lipsim de ele într-o întrebare, totuşi, banală?

Răspunsul se impune de la sine. Într-adevăr, pentru ca un cuvînt să posede un sens, el trebuie să trimită către o dublă exterioritate sau, dacă vrem, către o dublă transcendență: pe de o parte, transcendența unui semnificat (sau a unui referent, asta contează mai puțin aici), iar, pe de altă parte, cea a intenției unui subiect, presupusă în mod necesar ca fundal.

Să luăm un exemplu: dacă panoul indicator are un „sens”, aceasta se întîmplă nu numai pentru că el indică o direcţie (lucru pe care îl fac şi stelele, de exemplu, care sunt, fără îndoială, mult mai frumoase, dar totuşi lipsite de sens), ci şi pentru că a fost *creat în mod intenţionat* de către cineva (fie acest „cineva” şi un cineva anonim, precum o administraţie) care vrea să comunice cu noi şi să ne transmită anumite informaţii.

Putem să stabilim următoarea axiomă: nu are sens tot ceea ce nu este efectul unei voinţe, fie ea şi inconştientă ca în cazul unui lapsus, tot ceea ce nu este într-un oarecare mod manifestarea unei subiectivităţi; astfel, de exemplu, nimeni nu va întreba care este „sensul” unui copac, al unei mese sau al unui câine. Însă, în schimb, putem întreba care este sensul unui cuvînt (ce *vrea* să spună), al unei remarci, al unei atitudini, al unei expresii a feţei, al unei opere de artă sau al oricărui alt semn în general despre care presupunem, pe bună dreptate sau nu, că este expresia unei anumite voinţe, semnul unei anumite personalităţi. Iată de ce a întreba care este sensul unei stele, al unui copac sau al unui animal ar însemna să dăm dovadă de superstiție. Ar însemna să credem, asemenea lui Berkeley, că natura este limbajul unei voinţe ascunse, cea a lui Dumnezeu. Iată de ce, a pune problema răului nu e cu putință decât într-o perspectivă în care se admite realitatea unui subiect liber, a unei voinţe responsabile care este sursa sa.

Astfel, doar umanismul se dovedeşte capabil să facă loc problemei sensului acolo unde toate formele de anti-umanism ne invită să o eliminăm în folosul unei

predări a armelor în faţa fiinţei sau a vieţii, fiindcă sensul nu există decât într-o relaţie de la persoană la persoană, decât în legătura care uneşte două voinţe, fie că ele sunt gândite sau nu ca pur umane. Cosmologiile care ne cheamă la sublimarea eului, la ridicarea deasupra iluziilor subiectivităţii pentru a ne detaşa de noi înşine şi a ne pregăti pentru moarte îi atribuie vieţii omeneşti ca singur și unic sens... încercarea de a scăpa pentru totdeauna de problematica sensului.

Aceste cosmologii, care dau senzaţia unei reconfortări şi, tocmai de aceea, se potrivesc atît de bine cu materialismul contemporan, obţin acest rezultat pentru că ocultează paradoxul fundamental al situaţiei noastre : ca şi umanişti, noi nu putem să ne lipsim niciodată în întregime de problema sensului, chiar şi atunci când universul muncii şi al consumului care ne înconjoară ne împing la aceasta din toate părțile. Nu încetăm să vrem să descifrăm semnificația a ceea ce ni se întîmplă şi când suntem loviţi de rău, când moartea survine în absurditatea sa, nu putem să ne reținem întrebarea: „De ce?”. Dar, ca şi umanişti deziluzionați, laici, nu putem să răspundem la această întrebare, fiindcă nu mai dispunem de acest subiect absolut, divin, care venea altădată să pună un punct final seriei infinite de întrebări şi de semnificaţii parţiale. Această contradicţie este cea care întemeiază spaţiul problemei sensului în societățile democratice. Pe ea ar dori să o anuleze astăzi noile forme de spiritualitate, convingându-ne că e destul să iubeşti destinul, chiar dacă acesta nu are nimic demn de iubit. Ca şi cum, după

„moartea lui Dumnezeu", ar trebui să dispară pînă şi presentimentul unei transcendenţe. Totuşi, s-ar putea ca în loc să fugim de această contradicţie, să trebuiască să o aprofundăm şi să o gândim. S-ar putea ca nu orice transcendenţă să fi dispărut în folosul ordinii cosmice sau al individului rege, ci ea să se fi transformat pentru a se acomoda cu limitele pe care i le impune de acum înainte umanismul modern.

Sfârşitul teologico-politicului

De la Nietzsche încoace, ba chiar din epoca „Luminilor" şi a criticii lor îndreptate împotriva superstiţiei, numeroase analize au socotit că naşterea universului democratic este efectul unei rupturi cu religia. „Moartea lui Dumnezeu", „dezvrăjirea lumii" (Weber, Gauchet), sfîrşitul „teologico-politicului" (Carl Schmitt), „secularizare", „laicizare", mai mult sau mai puţin controlate şi controversate, aceste expresii simbolizează astăzi multiplele interpretări[1] ale aceleiaşi realităţi,

---

[1] Este imposibil să cităm aici în mod exhaustiv lista lucrărilor consacrate acestei probleme. Printre cărţile recente, cea a lui Marcel Gauchet, *Le désenchantement du Monde*, Gallimard, 1984, este deja o lucrare clasică în Franta. În plan etic, *Le crépuscule du devoir* (Gallimard, 1992) de Gilles Lipovetsky deschide, de asemenea, perspective interesante. În Germania, trebuie să menţionăm monumentala lucrare a lui Hans Blumenberg, *Die Legitimität der*

instaurarea unui univers laic în sânul căruia credinţa în existenţa unui Dumnezeu nu mai structurează spaţiul nostru politic. Aşa cum subliniază Gauchet, o asemenea credinţă nu a dispărut, însă ea a devenit, pentru cei mai mulţi dintre noi, o problemă personală, care ţine de sfera privată, sfera publică trebuind să dovedească în această privinţă o strictă neûtralitate.

Deci, pentru cea mai mare parte dintre noi, legea morală şi-a pierdut, după legea juridică, caracterul sacru sau, cel puţin, legătura cu sursele religioase revelate. Ca şi restul culturii umane la care participă, ea este la „scară umană". Sfârşitul teologico-eticului – această eclipsă a teologiei morale pe care Ioan Paul al II-lea nu încetează să o denunțe – ne face să intrăm într-un cerc din care e greu, dacă nu chiar imposibil, să ieşim: întrebările existenţiale ale căror răspunsuri veneau mai mult sau mai puţin de la sine într-un univers tradiţional, apar cu o acuitate inedită în societăţile democratice în care sunt prinse în vârtejul infinit al autonomiei. Căsătoria, educaţia copiilor, fidelitatea, relaţia cu banul, cu trupul, cu întrebările ridicate de evoluţia ştiinţelor şi a tehnicilor nu mai sunt guvernate de reguli uşor identificabile. Pentru a spune

---

Neuzeit, Suhrkamp, 1966, care reînnoieşte şi aprofundează analizele deja vechi, însă remarcabile, ale lui Cassirer (*Individu et Cosmos dans la philosophie de la Renaissance*, Minuit, 1983). Despre fundalul religios al lumii laice, să-l cităm şi pe H. R. Trevor-Roper, *De la Réforme aux Lumieres*, Gallimard, Paris, 1972 şi, desigur, Karl Barth, *La théologie protestante au XIXe siecle* (1946), Labor et Fides, Geneve, 1969.

adevărul, trebuie să mărturisim că, cu cât aceste întrebări sunt puse mai mult, cu atît ne este mai greu să le răspundem în bloc, lipsiţi cum suntem de orice criteriu prestabilit. Datorită acestui fapt, cu cât aceste criterii se estompează mai mult în acelaşi timp în care se estompează lumea tradiţiei şi a teologiei morale, cu atît mai numeroase sunt aspectele vieţii care intră în cîmpul interogaţiei individuale.

Iată, deci, etica întemeiată pe om. Să însemne apariţia umanismului modern că noi am terminat cu orice formă de spiritualitate? Pentru cea mai mare parte dintre noi, atei sau agnostici, partizani ai unei laicităţi stricte, răspunsul obligatoriu este „da” S-a impus ideea că marile etici laice, născute în secolul al XVIII-lea, eventual reactualizate şi aplicate problemelor noastre de astăzi, *sunt de ajuns*. De exemplu, republicanismul kantian a fost prelungit din grija de a perfecţiona o „etică a discuţiei” (Habermas), de a integra un „principiu al responsabilității” (Jonas, Apel), iar utilitarismul englez face acum apel, pentru a realiza celebrul său „calcul al plăcerilor şi al suferinţelor”, la .modele matematice. Însă, în privinţa fondului lor, aceste mari viziuni morale despre lume se află încă în spatele sistemelor noastre juridice. Gândindu-ne la antici sau chiar la credincioşii de astăzi, avem, în mod spontan, tendinţa de a situa valorile lor printre inevitabilele „rămăşite” ale tradiţiilor trecute. Noi spunem cam aşa: „Ei aveau religia (sau cosmologia), noi avem morala”. Şi, într-adevăr, aceasta ne ajunge pentru a şti cum să ne comportăm în viaţa de zi cu zi. Nu e deloc nevoie de

religie pentru a fi onest sau plin de caritate, nu e deloc nevoie de Dumnezeu pentru a îţi face „datoria”. Ba chiar mai mult, bătălia pentru laicitate e socotită, pe bună dreptate, o prioritate, iar în cazul islamului ea trece printr-o critică a unei teologii care pare incapabilă să-şi gândească separarea de politică. Deci, fibra noastră republicană, pentru a nu spune chiar anti-clericală, găseşte încă destule de făcut pentru ca noi să fim atenţi la binefacerile unei „desprinderi de religie”. Pentru aceasta, ar fi destul să ne reamintim numele lui Salman Rushdie.

Miza acestei dispute a fost înţeleasă, însă nu ea este cea care a fost pusă sub semnul întrebării. Ceea ce ne interesează, este planul pe care l-ar putea avea moralele laice ajunse la maturitate de a sfârşi cu problematica transcendenţei. Însă, cel puţin din două motive decisive, ele mi se par incapabile de a se lipsi în totalitate de ea.

In primul rând, trebuie să observăm că exigenţa „grijii faţă de ceilalţi” şi, în anumite cazuri, a „dăruirii de sine” nu a dispărut din marile etici laice. Fie că prescriu lupta împotriva egoismului în numele unei acţiuni dezinteresate, fie că prescriu preferarea fericirii celui mai mare număr de oameni în raport cu fericirea unuia singur, moralele noastre moderne afişează idealuri care se vor, într-o oarecare măsură, *superioare vieţii*. Acesta este, aşa cum o arată deja, cu iritare, Nietzsche, criteriul cel mai sigur al unei gândiri încă „religioase”. A presupune că anumite valori transcend viaţa, înseamnă a repune în joc, fie chiar şi pe terenul ateismului, cea mai importantă structură a teologiei, cea a unui aici şi a unui dincolo. Or,

moralele umaniste nu par deloc afectate de acest dualism. E mai bine să fii „roșu decât mort", colaborator decât prizonier al unui lagăr, pacifist münchenez decât decis pentru un război drept? Aceste întrebări şi altele de acelaşi gen nu încetează să bântuie conştiința modernă. Faptul că laşitatea predomină adesea în comportamentele noastre politice sau personale nu schimbă cu nimic lucrurile. Aceste întrebări continuă să traseze pentru noi, fără să avem nevoie să ne gândim la asta, limita dintre bine şi rău. Iar dacă angajamentul nostru este solicitat într-un mod mai carnal, mai puțin formal, pentru că viața apropiaților noştri e pusă în joc, ne dăm seama că ideea riscului morții e departe de a fi dispărut din cîmpul preocupărilor noastre morale, deşi aşa ar trebui să stea lucrurile, dacă, aşa cum voia Nietzsche, umanismul ar fi împins consecințele unei deconstrucții religioase pînă la termenul lor ultim şi dacă el s-ar confunda cu o apologie a forțelor vitale, cu o antropologie individualistă a „grijii de sine".

Acestei stranii persistențe a transcendenței, a unui dincolo care pare de negăsit, i se adaugă presentimentul că morala, fie ea şi cea mai perfectă, nu „ajunge" Dacă e vorba, înainte de toate, de „a te comporta bine", de a alege cele mai „bune" reguli de comportare, de a le aplica corect unor cazuri particulare... şi de a le respecta, nimic nu ne împiedică să ne imaginăm că anumite programe kantiene sau utilitariste ne-ar putea indica fără greşeală care sunt, în fiecare caz, deciziile care se impun. Nimic întâmplător, de altfel, dacă teoriile moderne despre dreptate mobilizează, astăzi, din ce în ce mai mult, resursele unei reflexii logico-

matematice asupra „alegerilor raţionale"[1] Intr-adevăr, urmând învăţăturile logicii, fiecare individ care acceptă principiile universaliste ale eticilor moderne ştie foarte bine că deciziile pe care trebuie să le ia nu sunt în număr infinit şi că ele nu sunt nici total arbitrare. Intr-o asemenea optică, e imposibil, de exemplu, să fii atît partizan al drepturilor omului cât şi rasist, la fel cum e imposibil să accepţi o diferenţă de statut între bărbaţi şi femei sau să consideri că interesul tău personal trece în mod a priori în faţa celui al altora etc.

Deci, ar putea fi conceput un automat moral, un robot care să se comporte în fiecare ipostază aşa cum trebuie[2]. Totuşi, e evident că nu alături de el am alege să ne petrecem viaţa. Şi aceasta, printre altele, pentru un motiv foarte clar: respectarea regulilor, oricât de excelentă ar fi, nu posedă *ca atare nici un caracter omenesc, deci nici un sens*, dacă admitem că „voinţa de a spune" (aşa cum o înţelegem în expresia „ce *vrea* să spună asta?") este specifică unui *subiect*. Morala este utilă şi chiar necesară, însă ea rămîne de partea ordinii negative a interdicţiei. Dacă eticile laice, fie ele chiar şi cele mai sofisticate şi mai perfecte, ar trebui să constituie orizontul ultim al existenţei noastre, ne-ar mai lipsi ceva, de fapt, tocmai esenţialul. Şi acest ceva, desigur, ne este dezvăluit tocmai de experienţa acelor valori pe care comunitariştii le numesc „carnale"

---

[1] Mă gândesc la modul în care John Rawls prezintă ca o necesitate alegerea celor două principii ale dreptăţii.

[2] Cf. André Compte-Sponville, *Le capitalisme est-il moral?* în *Valeur et Vérité. Etudes Cyniques*, PUF, 1994

sau „substanțiale”, începând cu cea mai prețioasă dintre ele, iubirea (atît cea a indivizilor, cât şi cea a comunităţilor de apartenenţă)[1]

Respectarea formelor şi a procedurilor democratice întemeiază statul de drept. In plan moral şi politic, ea constituie, fără îndoială, valoarea suprema, o protecţie indispensabilă. Dar, dacă ar trebui să rămînem aici, la o morală a legii – şi orice morală modernă se reduce la aceasta –, politica nu ar valora nici un dram. Probabil că tocmai asta voia să spună Camus atunci când a declarat că o prefera pe mama sa dreptăţii. Este ceea ce vrea să spună şi André Compte-Sponville în al său *Mic tratat al marilor **virtuți***, care reface legătura cu o lungă tradiție pe care o cunoaștem, și anume că dacă am avea iubirea, nu am mai avea ce să facem cu morala! Dacă iubirea ar fi autentică, ceea ce rămâne de gândit, ea ar face inutil orice imperativ categoric, orice formă de incitare la respectarea celuilalt, orice interdicție împotriva egoismului şi orice îndemn la uitarea de sine. Ca şi regulă generală, e inutil să-i spui unei mame că trebuie să-și hrănească copilul...

Or, aici e vorba, din nou, de o transcendenţă, nu cea a unui Dumnezeu care ni se impune din exterior, nici cea a unor valori formale, deși acestea par, într-un mod enigmatic, să depășească imanența egoistă a sinelui, ci de o transcendență care se situează dincolo de bine şi de rău, pentru că ea ține de un plan al sensului, iar nu doar de simpla respectare a legii.

---

[1] Cf. Charles Taylor, *Le malaise de la modernité*, Cerf, 1994

Deci, trebuie să se pună capăt neînțelegerii potrivit căreia modernitatea, redusă la o „metafizică a subiectivității”, ar consta în următoarea ecuație: atotputernicia eului = individualism narcisist = sfîrșit al spiritualității și al transcendenței în folosul unei scufundări totale într-o lume a tehnicii, antropocentristă și materialistă.

Ar fi posibil ca, exact pe dos în raport cu aceste locuri comune ale unor ideologii anti-moderne, umanismul, departe de a aboli spiritualitatea, fie chiar și în favoarea eticii, să ne permită, dimpotrivă, pentru prima dată în istorie, să accedem la o spiritualitate autentică, debarasată de falsa strălucire a teologiei, care să-și aibă rădăcinile în om, iar nu într-o reprezentare dogmatică despre divinitate. Ceea ce este cu adevărat inedit în umanism nu sunt valorile pe care le promovează, căci nu a fost nevoie să-i așteptăm pe Kant și Bentham pentru a învăța că nu trebuie să mințim, să violăm, să trădăm sau să încercăm să le facem rău în mod sistematic vecinilor noștri. Orice s-ar spune, valorile fundamentale ale modernilor nu au nimic original... și nici foarte modern. In schimb, ceea ce este nou, este faptul că ele sunt gândite pornind de la om, iar nu deduse dintr-o revelație care le precede și le înglobează. Fără îndoială, ceea ce este nou, este faptul că transcendența de nedefinit despre care ele dau mărturie este descoperită în inima ființei umane și, în acest fel, ea poate să fie în acord cu principiul principiilor care constituie umanismul modern, cel al respingerii argumentelor de autoritate.

Refuz al argumentelor de autoritate sau refuz al transcendenței?

Ideea că ar trebui să accepte o opinie pentru că ea ar fi cea a autorităţilor, oricare ar fi acestea, le repugnă în asemenea măsură modernilor, încât ea este cea care îi defineşte ca atare. Desigur, ni se întîmplă uneori să acordăm încredere unei persoane sau unei instituţii, însă acest gest a încetat să aibă sensul său tradiţional, aşa că dacă accept să urmez judecata altuia, aceasta se întîmplă pentru că mi-am format „bune” motive pentru a o face, iar nu pentru că această autoritate mi s-ar impune din exterior, fără o recunoaştere prealabilă care să emane din convingerea mea intimă şi, dacă e posibil, bine întemeiată.

Se va obiecta că realitatea este departe de a corespunde unui asemenea principiu, se va spune că indivizii urmează încă anumite mode sau anumiţi lideri, iar cei care vor spune asta vor avea dreptate. Rămîne faptul că noua concepţie despre legitimitate, pe care pretinde că se sprijină universul democratic, atît în plan politic cât şi în plan intelectual şi ştiinţific, şi-ar afla rădăcinile în conştiinţa fiecăruia, iar nu în tradiţia moştenită sau în fascinaţia charismatică exercitată de o personalitate. Tocmai în numele unei asemenea legitimităţi, posibilitatea de a fi atraşi în plasa unor *Führeri* este respinsă cu vehemenţă de către adepţii unor asemenea idealuri.

Acest gest inaugural a fost consacrat în filosofie de *Meditațiile* lui Descartes, înainte ca el să fie repetat în fapte, un secol și jumătate mai tîrziu, de către Revoluția franceză: dacă trebuie să facem tabula rasa din trecutul nostru și dacă trebuie să supunem îndoielii celei mai riguroase opiniile, credințele și prejudecățile care n-ar fi trecut prin zimții examinării critice, aceasta se întîmplă pentru că nu trebuie să admitem nimic de care nu putem să fim siguri prin noi înșine. De aici și noutatea, bazată pe conștiința individuală și nu pe tradiție, a unicei certitudini care ni se impune înaintea tuturor celorlalte, cea a subiectului în raportul său cu sine. E posibil ca toate opiniile mele să fie false, e posibil ca un Dumnezeu dornic să mă înșele sau un geniu rău să se amuze să îmi dea iluzii în legătură cu toate lucrurile care mă înconjoară, însă, există cel puțin o certitudine, aceea că eu trebuie să exist pentru a putea să mă îndoiesc. Astfel, modelul oricărui adevăr se află în certitudinea absolută a prezenței de sine a sinelui.

Credincioșii au, uneori, tendința de a descrie lumea modernă ca o lume în care experiența trăită ar fi fost izgonită sau devalorizată în favoarea acelei rațiuni reci care triumfă în sferele materialiste ale științei și ale producției de mărfuri. Totuși, principiul raționalist al respingerii argumentului de autoritate este inseparabil de o adevărată sacralizare a experienței trăite, fiindcă, tocmai pentru că religia pretinde să mi se impună sub forma unei autorități exterioare, ca text „revelat" sau în forma unui demnitar clerical, adică într-un mod care pare să se opună

probei conştiinţei mele intime, ca trebuie supusă criticii. Aceasta este soarta pe care i-o vor rezerva cei mai mulţi dintre filosofii secolului al XVIII-lea, fideli prin aceasta libertăţii de spirit carteziene.

Deci, nu pare prea profund să opunem experienţa trăită, „bogată şi sensibilă", experimentului ştiinţific sau raţionamentului logic, „intelectuale şi reci". In optica modernă a unei respingeri a argumentelor de autoritate toate sferele în care se formează o credinţă sunt supuse în egală măsură principiului prezenţei de sine, fie ele spirituale, etice, estetice sau ştiinţifice: am văzut cu adevărat ceea ce cred că am văzut, nu m-am înşelat, nu am fost indus în eroare de simţurile mele sau de vreun artificiu iluzoriu care să-mi fi scăpat? În acest din urmă caz, experienţa pe care credeam că am trăit-o nu ar fi cu adevărat a *mea*, fiindcă eu aş fi fost, fără să-mi dau seama, departe de mine însumi, în afara mea sau alături de mine. Oare am îmbinat cu destulă atenţie argumentele care mă conduc la admiterea cutărei sau cutărei concluzii? Dacă ar exista vreo petiţie de principiu, o greşcală logică, între mine şi concluzia mea ar exista ceva de genul unui salt, al unei exteriorităţi, în aşa fel încât concluzia nu ar fi cu adevărat a *mea*. Oare am condus bine experimentul pe care l-am realizat, am „izolat variabilele" aşa cum trebuie, am formulat corect ipotezele? Dacă nu, concluziile îmi vor scăpa din nou şi voi atinge mai degrabă norii erorii decât cerul adevărului ştiinţific. Cam acesta este genul de întrebări prin care munca acestei raţiuni pe care o socotim

rece şi imaterială este raportată fără încetare la o subiectivitate concretă şi pasionată.

Să fie vorba de orgoliul *Egoului* modern, care vrea ca totul să intre în el, care vrea să anuleze orice dependenţă faţă de un exterior de care, totuşi, depinde în mod evident în toate privinţele? Să se fi născut pe pămînt doar din el însuşi? Nu este el cufundat încă din copilărie într-o limbă, o cultură, un mediu social şi familial cărora le aparţine mai mult decât îi aparţin acestea lui însuşi? Iar această finitudine inaugurală nu se regăseşte oare în inevitabilul său destin de muritor care nu cunoaşte nici ora şi nici locul propriei dispariţii? În aceste întrebări, în jurul cărora se vor înfrunta romanticii şi partizanii Luminilor, se ascunde un echivoc, căci nu există nici o antinomie între revendicarea autonomiei, care îi animă pe moderni, şi persistenţa anumitor forme de heteronomie, adică de dependenţa radicală. Dimpotrivă, principiul modern implică emergenţa unor figuri inedite ale heteronomiei, numai că această heteronomie este rearanjată, pentru că trebuie articulată cu noile exigenţe ale individului.

Să nu confundăm idealul autonomiei cu absurda afirmaţie metafizică a auto-suficienţei Eului absolut, pentru că am pornit-o pe o pistă greşită. Prezenţa de sine şi stăpânirea de sine, înţelese ca principii anti-autoritare, nu înseamnă că orice legătură cu exterioritatea trebuie să fie anulată sau contestată. Nici chiar îndoiala carteziană, care se exercită asupra prejudecăţilor moştenite, nu implică respingerea ca atare a oricărei tradiţii. Ea cere, mai

degrabă, ca tradiția să devină *într-o oarecare măsura a mea* şi ca, pentru a face asta, să o supun examinării. Am putea să spunem, într-un mod oarecum aproximativ, că transcendența trece astfel dintr-un plan de *dinainte* de conştiința mea într-un plan de *după* această conştiinţă. Dependență radicală, poate chiar transcendență absolută, însă, întîi şi înainte de toate, ancorate în certitudinea şi experiența mea reală, în independența sinelui şi în imanența sa.

Dar să mergem mai departe. Principiul modern al refuzului argumentului de autoritate anulează în atît de mică măsură dependența față de alteritate, încât o afirmă chiar mai mult decât orice altceva. Problema statutului sensului, a spiritualității într-o lume laică, este pusă în joc aici: cum e cu putință, pentru a folosi limbajul fenomenologiei, să gândim „transcendența în imanență a sinelui"?

Transcendența în imanență

În *Ideea de fenomenologie*, Husserl îi atribuia „ştiinței riguroase", pe care intenționa să o întemeieze, sarcina de a rezolva o contradicție clasică în filosofia modernă de la Descartes încoace. Pe de o parte, subiectul nu poate să socotească cu adevărat sigure decât datele imediate ale conştiinței sale, iar raportul său cu lumea nu merge de la sine. Cunoaştem vechiul argument al visului,

care ne face să credem în existenţa unor obiecte care nu au nici o altă realitate decât aceea din conştiinţa noastră. Deci, orice „transcendenţă" este problematică[1]. De unde şi ispita idealismului, care neagă existenţa lumii materiale şi reduce fiinţa la reprezentare. Totuşi, pe de altă parte, eu nu pot să fac abstracţie de faptul că conţinuturile mele de conştiinţă se raportează, chiar din sânul forului meu interior, la anumite obiecte care par exterioare mie[2]. Când deschid ochii asupra lumii, ea îmi apare în mod indiscutabil ca nefiind creată de propria mea conştiinţă. Deci, am în mine (imanenţa) sentimentul constrângător al unui „în afara mea" (transcendenţa).

La prima vedere, problema pare puţin scolastică, însă în faţa acestei probleme, în aparenţă „tehnică", fenomenologia dezvoltă o teză a cărei semnificaţie depăşeşte de departe cadrul îngust al unei filosofii de

---

[1] Intr-adevăr, cu toată rigoarea, „poziţia unei 'fiinţe non-imanente', a unei fiinţe conţinute în fenomen, deci vizată în el... este scoasă din circuit, adică este suspendată". Aceasta este noua formulare a îndoielii carteziene: ceea ce este absolut sigur este ceea ce am în mine însumi, stările de conştiinţă şi faptul că aceste stări de conştiinţă posedă cutare sau cutare conţinut. Cât despre a şti dacă aceste conţinuturi sunt „adevărate", dacă ele trimit la o realitate exterioară care îmi transcende reprezentarea, aceasta rămâne, pentru moment, o chestiune problematică.

[2] „... acest raport cu obiectul transcendent, chiar dacă pun în chestiune existenţa acestuia, este, totuşi, ceva care poate fi observat în fenomenul pur. Raportarea-la-obiectul transcendent, vizarea acestui obiect în cutare sau cutare manieră, este în mod evident un caracter intern al fenomenului" (p. 71)

profesor. Ea intenţionează să arate, într-un paradox care-şi merită obiectul, că conţinuturile mele de conştiinţă *conţin mai mult decât conţin în mod efectiv*, că există o parte de invizibil în tot ceea ce este vizibil, o absenţă în inima oricărei prezenţe. Fără să recurg la un raţionament de ordin intelectual, nu încetez să „percep" anumite structuri care nu mi-ar fi, totuşi, date, în sens propriu, *în mod efectiv* în conştiinţă, dacă aceasta ar fi doar o oglindă obiectivă, un simplu aparat de înregistrat (cameră de luat vederi sau magnetofon). Pentru a evoca un exemplu faimos, când spun că „văd" un cub, eu nu percep, de fapt, decât trei dintre feţele acestuia. Ceea ce este, în sens strict, „cu adevărat imanent" în mine, sunt cele trei feţe, iar nu cubul ca atare, ale cărui şase feţe, care nu pot fi văzute „dintr-odată", transcend întotdeauna ceea ce este dat cu adevărat în reprezentarea mea subiectivă. Şi totuşi, chiar şi această transcendenţă este, într-un alt sens, „în mine", pentru că eu nu am nevoie de nici o demonstraţie pentru „a şti" că am în faţa mea un cub. Nimeni nu va spune „văd acolo trei pătrate şi deduc că trebuie să am de a face cu un cub..." Deci, nu e fals să spun că percepţia mea conţine „mai mult decât conţine"[1] Un alt exemplu: când aud o frază muzicală, ea nu se reduce la o serie de note izolate, fără legătură între ele (imanenţă efectivă), ci, dimpotrivă, ea constituie, imediat, fără nici o operaţie raţională, o anumită structură care transcende imanenţa efectivă, fără ca ea să i

[1] De unde şi distincţia propusă de Husserl între „imanenţa efectivă" şi o „imanenţă autentică" care cuprinde, în raport cu prima, o anumită doză de transcendenţă.

se impună eului din exterior, precum un argument de autoritate.

Această „transcendenţă imanentă" conţine semnificaţia ultimă a experienţelor trăite, căci fraza muzicală nu ar avea nici un sens dacă eu nu aş percepe decât o suită de note separate unele de altele asemenea unor atomi (deşi asta ar trebui să fac dacă aş fi un pur magnetofon). Deci, trebuie să fie posibil să gândim şi să descriem transcendenţa fără a părăsi sfera imanenţei. Fără a fi demonstrativă şi fără a poseda exactitatea ştiinţelor fizico-matematice, fenomenologia nu ar fi mai puţin o disciplină „riguroasă" în descrierea constrângerilor obiective care ni se impun. Se poate presimţi că un asemenea demers va fi de o mare complexitate, pentru că „excesul" care caracterizează formele de transcendenţă situate, pentru a spune astfel, „în noi" poate să aparţină tuturor domeniilor spiritului, de la estetică la ştiinţă, trecând prin etică sau religie.

Fără a intra mai mult în detaliile acestui travaliu, putem să înţelegem în ce fel ar putea el să răspundă exigenţelor unei gândiri moderne a transcendenţei, fiindcă aceasta din urmă este dată, în afara oricărui argument de autoritate, în imanenţa trăirii subiective şi *pornind de la ea*, deci, ca un fel de „aval" al său, iar nu impunându-i-se ca venind din amonte. Aceasta înseamnă şi a sugera că revelaţia, dacă există revelaţie[1], trebuie să fie reinterpretată

---

[1] Cf. în această privinţă lucrarea colectivă intitulată *Fenomenologie şi teologie*, Criterion, 1992, şi mai ales articolul lui Jean-Luc Marion intitulat „Fenomenul saturat".

în această perspectivă a unui nou raport, netradiţional, cu individul. Despre Dumnezeu, fenomenologia nu ne va spune că ne ordonă, în numele unei tradiţii impuse, să urmăm cutare sau cutare lege, ci, mai curând, că el „ne vine în minte" şi că aceasta se întîmplă prin intermediul chipului semenului nostru, a celuilalt om[1]. Potrivit profundei intuiţii a lui Rousseau şi Fichte, chipul uman este imediat, înaintea oricărui raţionament, în afara oricărei demonstraţii, purtător al unui sens care mă depăşeşte şi mă cheamă[2]. Şi din acest apel, care cere un răspuns, care cere o responsabilitate, apare etica. O fenomenologie a transcendenţei ar putea să schiţeze astfel spaţiul unei „spiritualităţi laice", căci pornind de la omenescul ca atare se dezvăluie o anumită idee a sacrului.

---

[1] „Pentru a solicita o gândire care gândeşte mai mult decât îşi închipuie că gândeşte, Infinitul nu poate să se întrupeze în Ceva-demn-de-dorit, nu poate ca el, infinit, să se închidă în ceva finit. El solicită prin intermediul unui chip. Un Tu se introduce între Eu şi absolutul El", Emmanuel Lévinas, *Entre nous. Essais sur le penser-à-autre*, Grasset, 1991, p. 69.

[2] Faptul că Lévinas nu a dorit deloc să se explice în legătură cu statutul filosofic al credinţelor sale, că a vrut să facă din ele o problemă privată şi că, poate, prin aceasta rămîne într-un cadru tradiţional, nu schimbă cu nimic realitatea că gândirea sa, inspirată de fenomenologie, poate să ne incite să înscriem reprezentarea sacrului într-o perspectivă umanistă. În aceste condiţii, e straniu că fenomenologia slujeşte atât de adesea – mai ales în alunecarea care se produce prin trecerea de la Husserl la Heidegger – la reintroducerea unor conţinuturi şi atitudini tradiţionale, în loc să aprofundeze extraordinarul potenţial de modernitate care se află la originea ei.

Astfel, trebuie să încercăm să analizăm realitatea factuală a formelor de „dependență” sau de transcendență pe care principiul modern al refuzului argumentelor de autoritate nu ne interzice să le recunoaştem, ci, dimpotrivă, ne invită să le gândim în termeni noi.

Ponderea trecutului, naşterea conştiinţei istorice şi descoperirea inconştientului

Sociologia, psihanaliza, istoria nu încetează să revină la trecut, pentru că acesta este, în fapt, adevăratul lor obiect, noi fiind cu toții, oricum am înțelege asta, nişte „moştenitori” Iar cei care cedează iluziilor individualiste ale „tabulei rasa”, de la cartezienii hiperbolici pînă la revoluționarii francezi care pretind să reconstruiască lumea politică începând de la anul I, plătesc scump întoarcerea acestui refulat. Dar ar fi greşit să credem, aşa cum fac tradiționaliştii, că iluziile metafizice ale unui subiect auto-constituit sunt în acord cu principiul modern, fiindcă ele merg mai curând în sens contrar, modernitatea neconstând în recuzarea ponderii istoricității, ci în gândirea acestei istoricități într-un mod nou, care nu mai este cel al tradiției impuse, ci acela al unei rațiuni care ne conduce la concluzia că există în mod necesar dincolo de ea şi ceva irațional.

Să ne oprim o clipă la această constatare: principiul rațiunii afirmă mai radical decât niciodată dependența

oamenilor de ceea ce îi precede, îi înconjoară şi de ceea ce le urmează. „Nimic nu e lipsit de motiv” Formula anterioară ar putea fi înţeleasă greşit, în sensul că totul este raţional şi că subiectul care se dedică activităţii ştiinţifice ar putea să stăpânească lumea, să şi-o încorporeze, pentru a spune astfel, în minte printr-un proces de dominare în care tradiţionaliştii văd caracterul cel mai nefast al modernităţii. Dar şi acest principiu poate fi citit, şi pe drept cuvînt, într-un alt mod, însemnînd că viaţa mea prezentă îmi scapă pentru totdeauna, că lanţul de raţionamente care mă leagă de trecut este infinit, atît în plan colectiv (istorie şi sociologie) cât şi în plan individual (psihanaliza). Desigur, pot să lucrez, atît cât e posibil, la surmontarea acestei dependenţe, însă trebuie să admit caracterul său interminabil, imposibilitatea de a duce pînă la capăt această voinţă de stăpânire. De aici şi sentimentul că, spre deosebire de ceea ce credeau anticii, sarcina ştiinţelor nu va putea fi niciodată încheiată. Aşa cum Kant observase deja, principiul raţiunii se transformă în contrariul său: afirmând caracterul indefinit al seriei de efecte şi de cauze, el ne invită să acceptăm ideea că „ultima parte a lanţului” ne scapă pentru totdeauna şi, de aceea, că este raţional să presupunem iraţionalul.

Deşi nu mai este tradiţional şi nu mai este trăit ca şi o revelaţie, raportul nostru cu trecutul nu este în mai mică măsură, în anumite privinţe, heteronom. Principiul raţiunii nu introduce abolirea istoricităţi, eradicarea trecutului, ci faptul că acestea sunt legate de eu într-un mod specific, în mai mare măsură construit de raţiunea mea decât dat din

exterior. În acest fel, pot să-mi accept dependența, pot să recunosc *din proprie voință* transcendența în această imanență a sinelui în absența căreia aş ceda din nou facilităților principiului autonomiei. Deci, este o descoperire a inconştientului social şi individual, însă care nu are nimic de a face cu reintroducerea unui principiu tradiționalist[1] în sânul modernității, ci doar cu reformularea sa în termeni care să convină conştiinței moderne. Ideea de inconştient nu apare printr-o misterioasă basculare[2] a transcendenței divinului în

[1] Teza clasică potrivit căreia ştiințele sociale ar deriva din romantism ar putea fi reevaluată din această perspectivă.

[2] Deci, nimic surprinzător în faptul că un cartezian, Leibniz, este atât primul gânditor al principiului rațiunii cât şi primul teoretician al inconştientului. Tot astfel, nimic surprinzător, în aceste condiții, în faptul că Leibniz gândeşte în acelaşi timp, plecând de la principiul rațiunii, modelul „inconştientului social", pe care îl vor relua Mandeville şi gânditorii liberali ai „mâinii invizibile", şi modelul inconştientului individual (al „micilor diferențe"). Poate că s-a înțeles deja, fac parte din rîndul celor care cred că volumul lui Marcel Gauchet, *Dezvrajirea lumii*, este unul dintre cele mai importante publicate în Franța în cursul ultimilor zece ani. În virtutea acestei convingeri, îmi permit să-i atrag atenția autorului său asupra unei dificultăți, esențiale în ochii mei, care nu e lipsită de consecințe asupra lucrărilor sale consacrate istoriei inconştientului şi, dincolo de aceasta, subiectivității moderne în general. Într-adevăr, nu cred că am putea, aşa cum sugerează uneori Gauchet, să opunem trei temporalități politice, ca şi cum ele s-ar succeda în istorie, definind contururile marilor epoci: cea a trecutului (tradiție sau religie), cea a prezentului (care ar caracteriza teoriile contractului social, încă legate de absolutism) şi cea a viitorului, inaugurată de Constant şi de teoreticienii liberali ai mâinii invizibile sau ai vicleniei rațiunii. Înțeleg

interiorul Sinelui, ci ea apare pentru că, plecând de la principiul raţiunii, ea devine pentru Eu, chiar şi pentru cel care ar ţine cel mai mult la iluzia autosuficienţei sale, o concluzie inevitabilă. Opunerea figurilor lui Freud şi

---

că această tripartiţie permite fondarea unei istorii a subiectivităţii şi, în special, a figurilor sociale şi individuale ale inconştientului. Într-adevăr, e evident că, o dată cu teoriile liberale ale pieţei, o anumită gândire a tradiţiei, deci a inconştientului social sau individual, s-a opus iluziilor individualismului moştenite din epoca Luminilor. Dar această periodizare se izbeşte de un *fapt*, atît istoric cât şi filosofic, şi anume apariţia, încă din secolul al XVII-lea, o dată cu Leibniz, a structurii „mâinii invizibile", precum şi a inconştientului individual, care va fi reluată la începutul secolului al XVIII-lea de Mandeville, deci cu mult înainte de şocul Revoluţiei franceze. Iar aceasta se întâmplă dintr-un motiv temeinic, acela că, de la Leibniz încoace, cele două feţe ale subiectivităţii moderne sînt puse *printr-o singură şi aceeaşi mişcare*, aceea a raţiunii şi a voinţei. Acesta era obiectul lucrării mele consacrate *sistemului filosofiilor istoriei*. Teoriile „voluntariste", revoluţionare despre societate şi despre subiect sînt contemporane (şi nu anterioare) cu cele ale „vicleniei raţiunii". Iată de ce conflictul dintre voluntarism şi liberalismul politic nu va înceta să marcheze viaţa noastră politică nici măcar în social-democraţia contemporană (cf. conflictul între „blanquism" şi „revizionism"). Iată de ce ipoteza inconştientului va bântui, încă din secolul al XVII-lea, întreaga filosofie modernă (Kant marchează chiar, în gândirea unui subiect „scindat", o etapă destul de importantă pentru a fi remarcată de autori care pot fi prea puţin suspectaţi de simpatie pentru această tradiţie, aşa cum e cazul lui Lacan). În rest, concepţia leibniziană despre „micile percepţii inconştiente" va fi la originea unui întreg curent al psihologiei ştiinţifice, iar nu numai al celei „filosofice", cea care se va interesa, de exemplu, cu Max Wundt, de problema crucială a „pragurilor percepţiei".

Descartes este simplistă. Ar trebui, mai degrabă, să distingem două gândiri diferite ale inconştientului, una, tradiţională, care îl situează în trecutul imemorial al unei revelaţii despre care se presupune că s-ar afla la originea oricărei istorii, cealaltă, modernă, consecutivă principiului raţiunii. Teoria freudiană a lapsusului ne pune la îndemînă un exemplu matricial al acesteia din urmă, actul ratat fiind, înainte de toate, *efectul* unei cauze care îmi scapă. Iar faptul că această cauză poate să fie adesea nesăbuită, pasională şi pulsională („dinamică") nu schimbă cu nimic raţionalitatea fundamentală a demersului analitic. Paradox al raţiunii, pe care Kant îl va descrie atît de bine în antinomiile în care ne antrenează nebunia metafizică, care este atît proiect al stăpânirii de sine şi al stăpânirii lumii cât şi, în aceeaşi măsură, afirmare a celei mai radicale deposedări cu putinţă, cea a insondabilei noastre legături cu trecutul.

Acestei prime deschideri intelectuale, în care vin să se afunde ştiinţele umane, îi corespunde alta, încă şi mai profundă, în plan etic.

Din amonte în aval: transcendenţa în limitele umanismului

Nu numai că sunt cufundat încă de la originile vieţii mele într-o lume pe care nici nu am vrut-o şi nici nu am creat-o, dar, în plus, îmi scapă sensul naşterii şi al

morții mele. Fără îndoială, sunt tentat să surprind condițiile științifice ale acestei vieți, să analizez procesul reproducerii sau îmbătrânirii celulelor. Dar nimic, în abordarea biologică, oricât de pertinentă și de interesantă ar fi, nu îmi va permite să stăpânesc miracolul vieții și nici semnificația finitudinii mele. Există și aici o parte de invizibilitate, de exterioritate sau, dacă vrem, de transcendență care prelungește transcendența pe care rațiunea îmi impunea să o descopăr în determinările trecutului.

Științele, chiar și cele mai elaborate, pot să descrie sau să explice în mod parțial ceea ce este, însă faptul că lucrurile „sunt", „problema Ființei", nu le aparține. Despre aceasta, ele nu pot să ne spună nimic și, astăzi la fel ca și ieri, misterul rămîne întreg. Când astrofizica ne vorbește despre „Big-Bang", ea confirmă, fără îndoială, vechea întrebare teologică, apoi metafizică, despre originea universului, cea din care Leibniz, în secolul al XVII-lea, făcea centrul întregii filosofii: „De ce există mai degrabă ceva decât nimic?" Și tocmai prin aceasta, dincolo de inevitabila tehnicitate a discursului, ea stârnește interesul marelui public. Totuși, noi presimțim, chiar și atunci când sperăm în obținerea unui răspuns în sfîrșit consistent, că astrofizica nu va reuși să dezlege misterele care înconjoară problema originilor. Un obstacol esențial, structural, i se opune, acela că ar trebui să iasă din cîmpul său de competență, că ar trebui să redevină, într-o oarecare măsură, teologie sau metafizică, încetând să fie empirică, pentru a putea să dea un asemenea răspuns, însă, în acest

caz, tocmai consistenţa aşteptată ar fi cea care s-ar risipi. Această renunţare obligatorie dă o semnificaţie inedită vechii finitudini a muritorilor.

În filosofia secolului al XVII-lea, omul era gândit încă pornind de la Dumnezeu şi, dacă îndrăznim să spunem astfel, *după* acesta. Întâi era creatorul, fiinţa absolută și infinită, iar, în raport cu el, omul se definea ca lipsă, ca finitudine. De aici şi slăbiciunile sale notorii, ignoranţa sa congenitală, dar şi înclinaţia lui de neoprit înspre păcat. Această perspectivă, în care Dumnezeu venea din punct de vedere logic, moral şi metafizic *înaintea* omului, era în acord cu teologico-eticul, cu întemeierea religioasă a moralei.

Această ierarhie este abolită de apariţia ştiinţelor moderne şi a unui spaţiu laic. Aşa cum a sugerat Ernst Cassirer, secolul Luminilor este cel de-a lungul căruia primatul fiinţei umane este afirmat în toate domeniile culturii, în asemenea măsură încât Dumnezeu începe să apară ca o „idee" a acestui om, despre care se credea că ar fi trebuit să fie creaţia lui și care, potrivit expresiei lui Voltaire, „i-a întors-o" De la Kant la Feuerbach, la Marx sau Freud, acest spirit nu va înceta să fie tot mai mult luat în serios.

În plan moral, această răsturnare cântă prohodul teologico-politicului. Principiile respectării celuilalt trebuie întemeiate pe om, pe rațiunea şi libertatea care constituie demnitatea sa, iar nu pe ideea unei divinităţi. Şi chiar Christos, Dumnezeul-om prin excelenţă, nu mai este decât un sfânt în ochii filosofilor, un individ care

realizează în el însuşi şi aplică în jurul său principiile universaliste a căror cea mai adecvată expresie va figura în curând în Declaraţia din 1789. El este, vor spune Kant şi discipolii săi, „idealul moral al umanităţii", ceea ce le va aduce infamante acuzaţii de ateism, căci dacă etica regăseşte de la sine învăţătura creştină, nu mai e nevoie de Dumnezeu şi nici de Christos pentru a o întemeia.

Această mişcare este bine cunoscută, însă descrierea care i se face de obicei eludează o problemă crucială, cea a rolului care îi revine de atunci religiei. Problemă cu atît mai greu de înlăturat cu cât filosofii Luminilor se voiau adesea creştini şi credeau cu sinceritate că pot să ridice comprehensiunea mesajului Evangheliilor la nivelul său cel mai autentic. Şi, în fapt, departe de a dispărea, acest mesaj continua să formeze orizontul moralelor laice.

Iată, cred eu, semnificaţia decisivă a acestei „revoluţii religioase": *fără a dispărea, conţinutul teologiei creştine nu mai vine înaintea eticii, pentru a întemeia adevărul ei, ci după ea, pentru a-i da un sens.* Deci, omul nu mai recurge la Dumnezeu pentru a înţelege că trebuie să-l respecte pe celălalt, ca să îl trateze ca scop şi nu doar ca mijloc. In acest fel, ateismul şi morala pot fi reconciliate. Dar raportarea la divin, la acea idee a unui Dumnezeu despre care Lévinas, fidel în această privinţă tradiţiei Luminilor, va spune că „ne vine în minte", nu dispare, ci se păstrează pentru motive de fond, ea venind să confere un sens faptului că respectăm legea, să adauge

speranţa datoriei, iubirea respectului, elementul creştin elementului iudaic.

Ipotezele acestei cărţi

Prima ipoteza a acestei cărţi este aceea că problema sensului şi cea a sacrului – fără de care ar fi o nesăbuinţă să ne gândim la un *sacrificiu* – sunt inseparabile. A doua este aceea că ele se leagă astăzi pe baza unui dublu proces. Pe de o parte, „dezvrăjirea lumii" sau, pentru a spune mai bine, vasta mişcare de *umanizare a divinului* care caracterizează din secolul al XVIII-lea încoace creşterea ponderii laicităţii în Europa. În numele refuzului argumentelor de autoritate şi a libertăţii de conştiinţă, conţinutul Revelaţiei nu a încetat să fie „umanizat" de-a lungul ultimelor două secole. Împotriva unei asemenea tendinţe multiplică Papa enciclicele şi tot în acest context trebuie interpretate, orice s-ar putea crede, înfruntările sale. Însă, în paralel, asistăm şi la o lentă şi inexorabilă *divinizare a umanului*, legată de naşterea iubirii moderne, a cărei specificitate ne-au învăţat să o descifrăm, recent, istoricii mentalităţilor. Problematicile etice contemporane stau mărturie pentru această tendinţă, fiindcă de la bioetică pînă la domeniul acţiunilor umanitare, omul este cel care apare astăzi ca sacru. Cum se pune problema sensului vieţii în era omului-Dumnezeu?

Pentru a încerca să schiţăm contururile unei asemenea întrebări, voi examina la început ultimele tresăriri ale lentului proces de *umanizare a divinului*. Începând din secolul al XVIII-lea, „teismul", ideea unei „credinţe practice" care să nu fie efectul unei demonstraţii filosofice se afirmă tot mai puternic în universul creştinătăţii, pornind de la o problematică umanistă. „Pornind de la", adică *după ea*, iar nu înainte de ea, pentru că mişcarea se desfăşoară acum de la om către Dumnezeu şi nu invers. Autonomia este cea care trebuie să conducă la heteronomie, iar nu aceasta din urmă, impunându-se individului, trebuie să o contrazică pe prima. Creştinii tradiţionalişti vor vedea aici semnul suprem al orgoliului omenesc. Dimpotrivă, creştinii laici vor putea să vadă în această evoluţie semnele apariţiei unei credinţe în sfîrşit autentice, pe fondul unei eclipse a teologico-eticului[1] Aceasta este miza dezbaterii, redeschisă de către enciclica lui Ioan-Paul al II-lea despre *Splendoarea adevărului*. Ea îi opune pe partizanii unei întoarceri la teologia morală şi pe cei care fac, dimpotrivă, „elogiul conştiinţei"[2] , chemând, pînă şi în sânul Bisericii, la o „etică a discuţiei" Intr-adevăr, transcendenţa nu este negată de această răsturnare de perspectivă, ea fiind înscrisă, ca şi idee, în raţiunea omenească, însă ea i se manifestă acum, din sânul unei imanenţe a sinelui, unui subiect care revendică, cel puţin în plan moral, un ideal de autonomie.

---

[1] Cf. Pe această temă Jacques Rollet, *Penser la foi* în *Mélanges offerts a Joseph Moingt*, Cerf, 1992.

[2] Pentru a relua titlul unei cărti a Părintelui Valadier

CAPITOLUL I

Umanizarea divinului: De la Ioan-Paul al II-lea la Drewermann

Biserica se opune, iar aceasta nu fără motiv, căci, dacă există o tendință de umanizare a surselor dreptului, ale moralei şi ale culturii, dacă această umanizare implică o repunere în chestiune a transcendenţelor verticale de altădată[1], cum să mai fie menţinută credibilitatea unei teologii morale? Cum să conciliezi Revelaţia şi Conştiinţa sau, pentru a relua termenii lui Ioan-Paul al II-lea, „splendoarea adevărului" şi „libertatea individuală"? Nu este cumva sortit creştinismul să devină o simplă credinţă, un sentiment de pietate înălțat pe soclul moralelor laice, care ar veni acum să-i furnizeze esenţialul conţinutului său

---

[1] Aşa cum sugerează, la capătul unei analize foarte atente, cardinalul Lustiger. Cf. mai ales *Devenez dignes de la condition humaine*, Flammarion, 1995, p. 20 : „În dezbaterile etice care solicită opinia, conştiinţa este pusă într-o oarecare măsură sub tutela comitetelor de etică sau a curţilor de arbitraj profesional. Ca şi dispoziţiile legislative sau regulamentare, aceste decizii ţin loc de normă morală. Însă legea nu obligă şi nu autorizează conştiinţa decât dacă ea este conformă cu o motivaţie morală".

concret? Dezvrăjirea lumii nu se opreşte la simpla separare a religiei şi a politicii, nu se limitează la sfîrşitul teologico-politicului, indispensabil pentru apariţia unui spaţiu public laic, ci ea produce efecte profunde asupra credinţelor individuale şi a opiniilor private. Numeroase anchete confirmă acest fapt, arătând că marea majoritate a catolicilor au devenit, în sensul voltairian al termenului, „deişti"[1]. Desigur, ei păstrează sentimentul unei transcendenţe, însă abandonează tot mai mult dogmele tradiţionale în folosul unei convertiri la ideologia drepturilor omului. Ne considerăm catolici, însă supunem comandamentele Papei sitei umaniste a examinării critice şi nu mai credem deloc în nemurirea reală a sufletului, în virginitatea factuală a Mariei sau în existenţa Diavolului...

Umanizarea sau laicizarea religiei înseşi

Astfel, doi copaci ne ascund pădurea, două discursuri, mai mult sau mai puţin convenţionale, disimulează fondul dezbaterii care traversează astăzi universul religiei.

---

[1] Cf. mai ales Jacques Rollet, „Les croyances des Français" în *Etudes*, octombrie 1995, care comentează un interesant sondaj realizat în 1994 de institutul CSA. La întrebarea „În luarea marilor decizii care privesc viaţa dumneavoastră, de ce ţineţi seama înainte de toate, de conştiinţa dumneavoastră sau de poziţiile Bisericii?", 83 % dintre francezi răspund „de conştiinţa mea" şi doar 1 % „de poziţiile Bisericii" (9 % răspund „de amîndouă").

Primul, cel al „revanşei lui Dumnezeu", se ocupă de fundamentalismele de toate tipurile. El afirmă, sprijinindu-se uneori pe argumente solide, că trăim o „întoarcere a religiosului", lumea occidentală modernă, îmbibată de superioritatea sa istorică, secretându-şi propriile antidoturi, în afară de cazul în care reacţia, altă variantă a acestui discurs, îşi are rădăcinile în exterior, în ultimele spasme ale decolonializării. Islamismul lui Khomeini, creştinismul Monseniorului Lefebvre sau iudaismul extremei drepte israeliene ar trebui înţelese ca diferitele faţete ale unui fenomen unic şi îngrijorător, integrismul.

Pe de altă parte, toate anchetele sociologice serioase dezvăluie amploarea mişcării de secularizare care se extinde în lumea democratică europeană, în asemenea măsură încât ar trebui să vorbim, mai ales în cazul tinerilor, de o adevărată „decreştinare"[1].

Aceste analize au partea lor de adevăr, însă ele au şi inconvenientul că ascund modul în care religiile instituite reacţionează *ele însele, din interior*, la problemele puse de laicizarea lumii. Or, din acest punct de vedere, conceptele de integrism sau de decreştinare sunt total insuficiente, pentru că nu permit înțelegerea modului

---

[1] Cf., în această privinţă, articolele reunite în nr. 75 al revistei *Le Débat*, Gallimard, mai-august 1993. Cf., de asemenea, pe aceeaşi tema, Jean Stoezel, *Les valeurs du temps présent une enquęte européenne*. PUF, 1983 ; Hélene Riffaut, *Les valeurs des Français*, PUF, 1994, sau dosarul consacrat de revista *Panorama* în noiembrie 1993 temei „francezii, moartea şi lumea de dincolo".

în care imensa majoritate a credincioşilor trăiesc şi concep raportul lor cu lumea modernă. Dimpotrivă, ele contribuie la ocultarea a două dintre întrebările cruciale care divizează astăzi Biserica, făcând ca ele să nu poată fi discutate în spaţiul public. Totuşi, aşa cum vom vedea, aceste concepte dezvăluie efectele produse de emanciparea credincioşilor în raport cu figurile tradiţionale ale teologico-politicului, iar pentru non-credincioşi ele stau mărturie în legătură cu o tendinţă de umanizare a religiei care merită în cea mai mare măsură reflexia.

Prima dezbatere, cea căreia încearcă să-i pună capăt enciclica *Splendoarea adevărului*, se referă la compatibilitatea progresului umanismului cu ideea unui adevăr moral revelat, problemă clasică cel puţin începând din secolul al XVIII-lea, dar reactivată cu deosebită energie de evoluţiile care se produc astăzi în sânul Bisericii. A doua discuţie, la fel de veche şi ea, este simbolizată de numele teologului german Eugen Drewermann şi se referă la statutul interpretării Evangheliilor: mesajul lui Christos trebuie citit în mod tradiţional, ca dezvăluire a unor adevăruri istorice incontestabile, aducându-le oamenilor lumina din *exterior*, sau, dimpotrivă, ca un discurs care are un sens simbolic, la fel ca miturile sau marile naraţiuni poetice? În acest din urmă caz, decriptarea sa psihanalitică ar arăta că el se adresează indivizilor *chiar din interiorul lor*.

Aceste două probleme merită reflexia chiar şi pentru un necredincios. Într-adevăr, s-ar putea ca ele să fie, în sânul religiilor instituite, exact contrariul procesului

prin care moralele laice ne conduc la ideea unei spiritualităţi deficiente, a unui „Dumnezeu care ne vine în minte”. Divinizării umanului, acestei noi religii a Celuilalt la care ne pofteşte atît de adesea filosofia contemporană, i-ar corespunde nu doar voinţa de a umaniza divinul, de a-l face mai viu şi mai apropiat de oameni, ci şi voinţa de a reformula raportul nostru cu el în termeni care să nu mai fie cei ai argumentelor de autoritate, ca şi cum interiorizarea spiritualităţii ar deveni, pentru religia însăşi, o exigenţă indispensabilă.

Libertate de conştiinţă sau adevăr revelat?

Desigur că susţinătorii tradiţiei reacţionează împotriva acestei tendinţe. Reacţia lor este uşor de înţeles, dacă admitem că esenţa religiei este una de ordin *tradiţional*. Orice concesie făcută libertăţii de conştiinţă, nelimitată prin natură, reprezintă o ameninţare pentru ideea însăşi de revelaţie, pentru că nu pot, cu toată buna mea credinţă, să afirm că voi aplica principiul respingerii argumentelor de autoritate în cutare domeniu, dar nu şi în cutare altul, până la un anumit punct, nu însă şi dincolo de el. Libertatea de gândire este absolută sau nu este deloc. Iată pericolul pe care Ioan-Paul al II-lea, astăzi mai mult decât niciodată, se vede nevoit să-l înfrunte. De aici şi această „splendoare a adevărului”, revelată şi intangibilă, pe care trebuie să o reabiliteze împotriva „deviaţiilor”

catolicilor moderniști. Iată termenii care, potrivit Papei, definesc greșeala pe care enciclica sa își propune să o remedieze:

„În anumite curente ale gândirii moderne s-a ajuns la exaltarea libertății în asemenea măsură, încât s-a făcut din ea un absolut care ar fi sursa valorilor (...) Conștiinței individuale i s-au atribuit prerogative de instanță supremă a judecății morale, care determină în mod categoric și infailibil binele și răul. Afirmației potrivit căreia avem datoria să ne urmăm conștiința i s-a adăugat în mod ilegitim aceea că judecata morală este adevărată prin simplul fapt că vine din conștiință. Însă în acest fel a dispărut exigența necesară a adevărului în folosul unui criteriu al sincerității, al autenticității, al acordului cu sine însuși, în asemenea măsură încât s-a ajuns la o concepție radical subiectivistă despre judecata morală (...) Aceste diferite concepții se află la originea curentelor de gândire care susțin antagonismul între legea morală și conștiință, între natură și libertate (...) În ciuda varietății lor, aceste tendințe se întâlnesc în aceea că slăbesc sau chiar neagă dependența libertății în raport cu adevărul"[1]

Putem să înțelegem ceea ce îi pune aici probleme Papei și, trebuie să mărturisesc, uneori mi-e greu să pricep de ce atît de mulți creștini sunt atît de prompți în a-i reproșa „autoritarismul" său. Biserica nu este nici un partid politic și nici o întreprindere cu autogestiune, iar din punct de vedere *tradițional* dezbaterea deschisă de Ioan-

---

[1] *La splendeur de la vérité*, Mame/Plon, 1993, p. 54-57 (§ 32-34)

Paul al II-lea pare legitimă şi bine orientată. El pune două întrebări care nu pot fi eludate de către un creştin: poate conştiinţa omenească singură să constituie, sau chiar doar să descopere, sursa binelui şi a răului, aşa cum pare să arate sfîrşitul teologico-politicului? Iar dacă răspundem în mod afirmativ, ceea ce nu poate să nu afecteze Biserica, cum să evităm pericolul de a sucomba într-o etică a autenticităţii în care sinceritatea va prevala în raport cu adevărul? Obiecţia se referă la capacitatea simţurilor noastre de a ne informa corect şi Papa nu poate să nu o reamintească: nu ajunge să fii sincer, să fii în acord cu tine însuţi, pentru a te afla pe calea acelui Adevăr care cere, întîi şi înainte de toate, un acord cu poruncile divine. Şi, nici în acest caz, nu văd ce altceva ar putea aştepta creştinii de la Papă, aşa cum mi-e greu să înţeleg cum ar putea şeful Bisericii Catolice să pledeze în materie de dragoste pentru alte virtuţi decât cele ale fidelităţii.[1] Dacă Papa ar face şi el din libertatea conştiinţei singurul criteriu al adevărului, nu ar însemna aceasta, într-adevăr, „a nega existenţa unui conţinut moral specific şi determinat, cu validitate universală şi permanentă, în Revelaţia divină"[2]?

În faţa revendicărilor unui umanism care, în opinia lui, duce chiar la punerea în cauză a ideii unei morale

[1] Deşi cutare sau cutare episcop sugerează că, în cazul celor care nu ar putea să respecte această regulă, anumite comportamente oferă mai puţine inconveniente decît altele...

[2] *Ibid.*, p. 61 (§36). Cf., de asemenea, despre clasica problemă a prudenţei, paragraful 56.

creştine specifice, nereductibile la ideologia drepturilor omului, Papa operează o cvadruplă readucere la ordine:

– Trebuie să reafirme principiile teologico-eticului, adică imposibilitatea de a „repune în chestiune existența fundamentului religios ultim al normelor morale" (§ 36). Conştiinţa nu este o „sursă autonomă şi exclusivă pentru a decide ceea ce este bun şi ceea ce este rău", căci adevărul nu este creat de ființa umană, el rămânând, astăzi ca şi întotdeauna, „stabilit de legea divină, norma universală şi obiectivă a moralităţii" (§ 60).

– Acest adevăr moral este absolut, el nu depinde de circumstanţe sau de luarea în consideraţie a consecinţelor acţiunilor noastre: „Dacă actele sunt în mod intrinsec rele, o intenţie bună sau circumstanţe speciale pot să-i atenueze răutatea, însă nu pot să o suprime... În acest fel, circumstanţele sau intențiile nu vor putea niciodată să transforme un act în mod intrinsec necinstit prin obiectul său într-un act onest 'din punct de vedere subiectiv' sau 'a cărui alegere să poată fi apărată'" (§ 81). În termeni filosofici, Papa denunţă aici atît etica autenticităţii (care confundă sinceritatea cu adevărul) cât şi utilitarismul (care relativizează sensul unui act izolat, raportîndu-l la consecinţele sale[1]). Miza acestei reamintiri este clară, ea urmărind evitarea acelor situaţii în care creştinii să se socotească cu „conştiinţa curată", scuzând, în numele unor

---

[1] Cf. şi § 90. Critica făcută de Ioan-Paul al II-lea utilitarismului întâlneşte în mai multe privinţe punctul de vedere al lui Rawls: este ilicit să sacrificăm în numele fericirii generale chiar şi cea mai mică părticică de demnitate umană.

intenţii sau circumstanţe excepţionale, actele „contrare adevărului”

– În aceeaşi logică, nu trebuie să urmăm „modelul lumii prezente” Chiar dacă epoca noastră este una a sacralizării libertăţii personale, nu înseamnă că trebuie să încercăm să transformăm conţinutul eticii creştine pentru a-l adapta unui gust de moment. Dimpotrivă, creştinul autentic este în acelaşi timp un „rezistent” şi, de ce nu, un „revoluţionar” El trebuie mai degrabă să transforme lumea decât să i se adapteze.

– În sfârşit, şi aceasta este ultima miză a enciclicei, conştiinţa şi adevărul nu se opun decât în aparenţă. Potrivit termenilor Conciliului Vatican II, „Dumnezeu a vrut să-l lase pe om să-şi urmeze propria conştiinţă”, nu i-a suprimat libertatea, ci dimpotrivă. Însă, pentru că Dumnezeu l-a creat pe om după chipul său, fiinţa umană accede plenar la libertate numai dacă urmează în acţiunile sale principiile adevărului divin. In limbajul teologiei, se va vorbi despre „teonomie participativă” (§ 41). Mai clar, legea divină vine, desigur, de la Dumnezeu, iar nu de la oameni (teonomie), însă aceasta nu exclude autonomia lor, pentru că fiinţa umană, participând într-o oarecare măsură la divinitate, nu accede la libertatea deplină decât prin ascultare faţă de legea care îi este prescrisă: „Autonomia morală autentică a omului nu înseamnă deloc că el refuză legea morală, porunca lui Dumnezeu, ci, dimpotrivă, că o acceptă (...). În realitate, dacă heteronomia moralei ar însemna negarea autodeterminării omului şi impunerea

unor norme exterioare, ea ar fi în contradicţie cu revelaţia Alianţei şi a Întrupării dătătoare de viaţă"

Aceste răspunsuri formează un tot coerent. Cu anumite rezerve (asupra cărora voi reveni), ele nu sunt lipsite nici de eleganţă şi nici de rigoare, iar, dintr-un punct de vedere tradiţional, ele par mai degrabă justificate. Totuşi, nu am putea să subestimăm, chiar dintr-o perspectivă creştină, amploarea şi legitimitatea mişcării de secularizare căreia, pe drept cuvînt, aceste răspunsuri pretind să îi ofere o replică. Este oare suficient, dacă admitem că mişcarea are o asemenea amploare încât s-a simţit nevoia unei asemenea enciclice, să fie reamintite adevărurile tradiţiei? Să fiu bine înţeles, problema nu este aceea de a şti dacă acest tip de răspuns este sau nu „adaptat", abil sau eficace din punct de vedere strategic, ci dacă este la nivelul provocării lansate de umanismul modern, în termeni de adevăr şi nu de tactică.

În aceasta privinţă, poziţia apărată de Ioan-Paul al II-lea suferă de anumite slăbiciuni şi putem să presimţim că ea nu va fi suficientă pentru a îndigui fluviul pe care încearcă să circule împotriva curentului. Când creştinul de astăzi, oricât de binevoitor ar fi, încearcă să dea un conţinut concret acestui adevăr moral revelat care trebuie să îi limiteze libertatea (fie chiar şi pentru a o exprima mai bine), el este trimis la *Catehismul Bisericii Catolice.* Or, această lucrare este uneori atît de contrară principiilor umanismului laic, ba chiar învăţăturilor Evangheliilor, încât începi să te îndoieşti că „teonomia participativă" poate să facă loc libertăţii de conştiinţă. Ne-am fi putut

aştepta, citind *Splendor veritatis*, ca revelaţia să vină nu pentru a reprima conştiinţa, ci pentru a o lumina şi, chiar prin aceasta, pentru a o elibera. Însă cum să se ajungă la acest obiectiv lăudabil dacă concepţia despre adevăr, odată precizată *in concreto*, se dovedeşte ostilă însăşi ideii de conştiinţă?

Un singur exemplu, însă de mare importanţă, va fi de ajuns pentru a face să apară dificultatea: cel al pedepsei cu moartea. Trec peste faptul că, în numele unei idei tradiţionale despre natură, homosexualitatea este condamnată ca un păcat mortal, la fel ca şi concubinajul, onanismul sau naşterile asistate medical. Suntem departe de Evanghelie, însă, în sfârşit, catehismul aparţine unui gen care nu este foarte subtil. Deci, să trecem peste asta. Însă cum rămâne cu pedeapsa cu moartea? Cum să legitimăm faptul că şeful catolicilor poate să dea un asemenea conţinut unui adevăr moral pe care îl voia „splendid”? Cum poate să declare că recunoaşte „întemeierea dreptului şi datoriei autorităţii publice legitime de a pedepsi prin pedepse proporţionale cu gravitatea delictului, fără a exclude în cazurile de o extremă gravitate pedeapsa cu moartea”[1]? Principiul unei asemenea pedepse nu este doar contrar „spiritului vremii”, ci el contrazice în mod diametral ideea, apărată, totuşi, cu atâta tărie de Ioan-Paul al II-lea, că *intenţiile şi circumstanţele nu pot să facă bun un act care este rău în mod intrinsec*. Aparţine acestei teonomii care ar trebui să

---

[1] *Catéchism de l'Eglise catholique*, Mame/Plon, 1992, § 2266

lumineze libertatea de conştiinţă faptul de a ucide în mod voluntar un om? Şi dacă, pe deplin conştient, creştinul trebuie să se opună în această privinţă Bisericii instituite, de ce nu ar face-o şi în privinţa altor aspecte, care ar putea să i se pară că nu aparţin în mod evident învăţăturii lui Christos?

Aceste remarci, spre deosebire de ceea ce pot să pară, nu au ca scop adăugarea încă unei voci la corul celor care denunţă magisteriul Bisericii. Ele încearcă să pună în lumină dificultăţile pe care le ascunde noţiunea de „teonomie participativă" de îndată ce intenţionăm să-i precizăm conţinutul concret, căci libertatea de conştiinţă, chiar şi cea a unui creştin, e mai uşor de pus în acord cu principiile generale decât cu interdicţiile particulare. Astfel, marca umanismului se face simţită până în inima Bisericii. Întâi, prin însuşi faptul că ea se simte obligată să restabilească primatul adevărului asupra libertăţii, iar în al doilea rând, pentru că se expune criticii credincioşilor, chiar şi a acelora care ar putea să fie de acord cu principiul general al unei „teonomii participative"

Din acel moment, devine imposibil să eludăm întrebarea dacă mai există încă o specificitate a eticii creştine, dacă aceasta nu tinde să se reducă la un simplu surplus de credinţă adăugat la ceea ce, în mintea multor creştini, nu este altceva decât ideologia drepturilor omului. Mesajul acestei ideologii este excelent şi, fără îndoială, cel puţin în parte, el este moştenit istoric de la creştinism. Dar mai este nevoie să fii credincios pentru a-l împărtăşi? Respectul persoanei umane, grija pentru celălalt, pentru

demnitatea şi suferinţa sa, nu mai sunt nişte principii al căror monopol e deţinut de creştinism. Ba chiar dimpotrivă, pentru mulţi, aceste principii apar ca fiind construite împotriva creştinismului, tocmai pentru că Biserica Catolică a avut nevoie de foarte mult timp pentru a se elibera de tradiţiile contra-revoluţionare. De unde şi încercarea, decisivă pentru un creştin, de a şti ce adaugă credinţa sa moralei laice comune. Departe de a reveni la teologico-etic, se pare că credincioşii îşi însuşesc tot mai mult fondul laic reprezentat de marea Declarație a drepturilor omului şi că credinţa lor vine să se grefeze pe această bază comună, ca un surplus de sens, într-un mod mai curând etico-religios decât teologico-etic. În această inversare de cuvinte, în această răsturnare a priorităţii raporturilor dintre etică şi religie, se manifestă, desigur, efectele umanismului. Şi tot aceste efecte ne fac să ne întrebăm în legătură cu statutul adevărului revelat. Deci, nimic surprinzător în faptul că ne confruntăm din nou cu o problemă de *interpretare*, cu partea de subiectivitate care intră în înțelegerea adevărului.

Simbol atemporal sau adevăr istoric: trebuie „umanizat" mesajul lui Christos?

Diferitele episoade ale vieţii lui Christos relatate de Evanghelii sunt fapte istorice sau simboluri ieşite din profunzimile sufletului omenesc, înzestrate cu o

semnificație atemporală? În primul caz, ele ar aparține planului unui adevăr revelat și pozitiv, care li s-ar impune credincioșilor în mod incontestabil. În cel de al doilea caz, ele ar ține de sfera sensului mitologic sau psihologic și ar necesita o interpretare.

Miza acestei dezbateri e evidentă și decisivă, pentru că trebuie să decidem dacă faptele religiei trebuie să-și păstreze sau nu statutul de *exterioritate radicală* în raport cu ființele umane sau dacă, dimpotrivă, trebuie să fie eliberate de podoabele lor exterioare pentru interiorizarea semnificației lor autentice. Dar dacă admitem că religiosul este legat de ideea unei exteriorități radicale a divinului în raport cu oamenii, nu este interiorizarea sa sinonimă cu o negare? De aici și o reticență ancestrală, aproape viscerală a Bisericii față de abordările istorice ale fenomenului religios[1].

Făcând apel la științele umane, la psihanaliză și la istoria comparată a culturilor, Eugen Drewermann a deschis discuția prin câteva cărți al căror enorm succes le-a făcut pe autoritățile clericale să vadă în acestea un nou semn al „progreselor" ideologiei umaniste[2], cu atît mai mult cu cât Drewermann era și rămîne încă, deși în

---

[1] Stă mărturie pentru aceasta, foarte de curând, polemica provocată de *Isus* al lui Jacques Duquesne, apărut la Flammarion în 1994.

[2] Așa cum vom vedea mai bine în cele ce urmează, faptul că Drewermann nu a încetat să denunțe moștenirea Luminilor nu schimbă cu nimic faptul că teologia sa se înscrie în cadrul general al umanismului.

dizgrație, un preot catolic. Întreaga sa muncă poate fi citită ca o tentativă de a reduce la maximum partea de *exterioritate* pe care o cuprinde mesajul creştin. E vorba de „dezalienarea" religiei pe toate planurile, nu numai instituțional, ci şi hermeneutic, în aşa fel încât conținutul său să nu mai apară ca scoş din altă parte decât din inima omului.

Dezbaterea legată de problema de a şti dacă adevărul Evangheliilor este istoric sau simbolic se înscrie, astfel, în aceeaşi perspectivă ca şi cea abordată de *Veritatis splendor*. Este vorba despre libertatea interioară a conştiinței umane în raportul său cu revelația, despre procesul de interiorizare a religiosului legat de retragerea figurilor clasice ale teologico-eticului. Înțelegem de ce polemica este de o extremă violență, căci dacă religia se defineşte prin exterioritatea sa în raport cu oamenii, prin faptul că conținutul său revelat vine din altă parte, e evident că aplicarea unei hermeneutici umaniste, care să o reducă la semnificațiile sale simbolice, riscă să o distrugă. Nu tinde o asemenea lectură să abolească distincția dintre mit şi religie, punând creştinismul pe acelaşi plan cu buddhismul, teogonia egipteană sau mitologia greacă?

Deci, problema centrală este cea a interpretării şi, în această privință, poziția lui Drewermann este clară. În eseul intitulat *De la naşterea zeilor la naşterea lui Christos*[1] (1986), el încerca să degajeze semnificația veritabilă, deci, în ochii săi, nefactuală, a „mitului"

[1] Tradus la Seuil, Paris, 1992

Naşterii Domnului: „Naşterea fiului lui Dumnezeu nu se situează la nivelul istoriei, ci la nivelul unei realităţi pe care doar imaginile mitului pot să o descrie. Însă în acest caz se cuvine să citim *simbolic* povestea naşterii lui Isus la Bethleem"[1]. Şi Drewermann insistă asupra acestui aspect de-a lungul întregii cărţi, arătând că aceste simboluri trebuie legate de „experienţele vitale", de trăirile umane, pentru a le lăsa să acţioneze asupra noastră, asemenea basmelor şi legendelor, acea „poezie a poporului" în care romantismul[2] găsea deja arhetipurile sale, înainte ca psihanaliza să vină să le dezvăluie puterea terapeutică. Teologia catolică oficială se mărgineşte să consacre anumite fapte în care creştinii sunt invitaţi să creadă în mod autoritar, însă, pentru că un asemenea mod le este exterior, el este lipsit de orice semnificaţie autentică pentru ei.

Aceste consideraţii îl vor determina pe Drewermann să considere virgintatea Mariei un mit simbolic, iar nu un fapt istoric miraculos. Într-adevăr, Maria a „cunoscut sperma bărbatului", ceea ce nu o împiedică, într-un alt sens, să fie virgină. Aserţiunea, venind din partea unui preot catolic, va fi socotită de neacceptat de către autorităţile ecleziastice încarnate în persoana Monseniorului Degenhardt. Documentele dezbaterii care l-a opus pe preot episcopului său au fost traduse şi publicate în franceză aproape imediat (1993).[3]

---

[1] *Ibid.*, p. 144

[2] *Ibid.*, p. 24

[3] La Cerf, sub titlul *Le cas Drewermann. Les documents*

Ne interesează prea puţin aici detaliile acestei discuţii teologice savante şi riguroase. Drewermann nu întâmpină nici o dificultate în a arăta că, potrivit chiar celor mai tradiţionalişti exegeţi, factualitatea evenimentului este îndoielnică şi că, în cele din urmă, credinţa creştină nu are nimic de câştigat (ci mai degrabă de pierdut) legându-şi soarta de cea a unor evenimente supranaturale a căror credibilitate este tot mai fragilă. În fond, esenţialul disputei se găseşte în altă parte, în distincţia pe care o face Drewermann între istorie în sensul factual al termenului (germanul *Historie*) şi istoria înţeleasă ca o *povestire*, ca un discurs narativ (*Geschichte*), adevărat sau fals în funcţie de prima accepţiune a termenului. În această privinţă, virginitatea Mariei la fel ca, de exemplu, înmulţirea pâinilor sau alte minuni, face parte din *Geschichte*, însă nu şi din *Historie*. E vorba de povestiri simbolice, iar nu de fapte pozitive şi empirice. Trebuie să amintim aici cuvintele cu care Drewermann i se adresează episcopului său:

„Credinţa nu defineşte fapte istorice (*historisch*). Din credinţa efectivă nu poate fi scoasă nici o ipoteză despre ceea ce a trebuit să se petreacă din punct de vedere istoric (*historisch*). Dacă cercetarea istorică (*historisch*) se împiedică de anumite pasaje, trebuie să ne mulţumim să spunem în legătură cu ele că nu ştim sau să explicăm ceea ce putem să ştim în cadrul metodelor noastre actuale... Din punct de vedere lingvistic, există o mare diferenţă între un fapt istoric (*historisch*) şi istorie (*Geschichte*)... Nu încetez

să afirm că înmulţirea pâinilor face parte din istorie (*Geschichte*)! Da!"[1].

Iritare supremă din partea episcopului, căruia puţin îi pasă să afle că înmulţirea pâinilor este o foarte „frumoasă poveste", când el voia să audă că este un fapt istoric! Cu atît mai mult cu cât Drewermann îi înfige şi mai mult cuţitul în rană, câteva rânduri mai încolo, folosindu-se de posibilităţile oferite de limba germană: „...Prin istorie (*Geschichte*) înţelegem ceea ce trimite la o experienţă şi la o trăire, iar unele texte exprimă aceasta în mod adecvat în anumite formulări care nu sunt de ordin istoric (*historisch*). Când spunem istorie (*Historie*) în al doilea sens, aceasta vrea să însemne că trebuie să înţelegem ceea ce se spune ca o informaţie despre anumite fapte. Această diferenţă ţine de faptul că (...) experienţele credinţei sunt în mod esenţial de ordin interior. În acestea trebuie să credem, pe când nu putem să spunem în orice privinţă dacă un anumit eveniment s-a petrecut în cutare sau cutare mod în realitatea observabilă"[2]

Pentru a face dezbaterea mai simplă sau cel puţin mai completă, trebuie să adăugăm că Drewermann, conştient de pericolul care ar putea să apară prin opunerea imaginarului şi realului în mod plat şi binar, încearcă să introducă existenţa unei realităţi de un al treilea tip. Să-l ascultam încă o dată :

---

[1] *Le cas Drewermann*, *op. cit.*, p. 83
[2] *Ibid.*, p. 83

„Pentru mulţi dintre auditorii noştri, problema apare pentru că, atunci când noi spunem „non-istoric" sau cel puţin „neconstatabil ca fapt", ei înţeleg „perfect imaginar", „inventat în întregime"... Noi avem nevoie... de o altă viziune despre realitate decât cea care domină în lumea noastră modernă... Adevărul este că există realităţi care sunt încă inclasabile şi că tocmai de acest fel sunt realităţile religioase"[1]

Între imaginarul pur şi faptele surprinse de observaţie sau de raţiunea ştiinţifică, ar interveni realitatea „simbolicului", aşa cum ne invită să o înţelegem psihanaliza. Mă îndoiesc că o asemenea declaraţie ar putea să-i liniştească pe episcopi. Pentru a sesiza semnificaţia sa exactă, trebuie să o legăm de proiectul global care se exprimă în primele cărţi ale lui Drewermann[2], reconcilierea celor două surori vrăjmaşe care sunt psihanaliza şi religia. Cum trebuie să înţelegem şi să apreciem o asemenea încercare ?

Trebuie să o spunem cu francheţe, obiectivul pare, la prima vedere, nerezonabil. Chiar Freud s-a exprimat în această privinţă, iar afirmaţiile sale sunt lipsite de ambiguitate. În *Viitorul unei iluzii*, marile monoteisme sunt asimilate cu o gigantică nevroză obsesională care ar fi căpătat dimensiunile întregii umanităţi. Dincolo de litera textelor Părintelui fondator, cele două optici par ireductibile din cauza unui motiv de fond: orice religie

---

[1] *La parole qui guérit*, p. 60

[2] Vezi mai ales *La peur et la faute*

presupune un moment de transcendență radicală. Sacrul, în orice sens l-am înțelege, trimite la o entitate exterioară oamenilor şi tocmai de aceea le cere un act de credință. Or psihanaliza nu admite nici o altă exterioritate decât cea a inconştientului. Deci, dacă se poate încă vorbi de transcendență (a acestui inconştient în raport cu conştientul), nu ar putea să fie vorba decât de ceea ce am îndrăzni să numim o transcendență internă subiectivității noastre. În această perspectivă, Diavolul şi Bunul Dumnezeu nu ar fi decât fantasme, proiecții ale conflictelor inconştiente. De altfel, Drewermann confirmă cu deplină naivitate această interpretare, afirmând că „Diavolul este alcătuit din tot ceea ce ne aparține şi nu îndrăznim să trăim, suma dorințelor noastre refulate şi a vieții mai profunde pe care o refulăm" În concluzie, el nu e în altă parte decât în noi înşine. Discursul preotului lasă loc celui al unui psihanalist, care ar putea foarte bine să fie ateu. Şi nu vedem de ce ceea ce este valabil pentru Diavol, adică faptul că nu este decât o proiecție a inconştientului *nostru*, nu ar fi valabil şi pentru Dumnezeu... În aceste condiții, e greu de văzut cum ar putea să întrețină religia şi psihanaliza alte relații decât cele dintre apă şi foc.

Desigur, Drewermann nu ignoră aceste lucruri. Însă cum încearcă el să pună capăt dificultății? Pentru început, să notăm că el se referă mai curând la Jung decât la Freud, ceea ce nu e deloc întâmplător, fiindcă primul, spre deosebire de cel de al doilea, postulează o transcendență a anumitor „arhetipuri" în raport cu subiecții individuali (de exemplu cele care sunt asociate cu imaginea părinților şi ar

veni din adâncul vremurilor). Deci, el nu reduce totul la o istorie personală. Drewermann este convins că această versiune a psihanalizei poate să aducă multe teologiei, pentru că, în opinia sa, doar ea va putea să ne permită să interpretăm semnificația autentică a mesajului biblic.

Dacă luăm, de exemplu, povestea genezei (a păcatului originar) în mod literal, intrăm într-o serie de dificultăţi insurmontabile. Din punct de vedere istoric şi ştiinţific, aceasta a devenit pentru noi prea puţin verosimilă. Să ne amintim de ridicola cenzură care se exercita, încă în urmă cu puţin timp, în Statele Unite, asupra predării teoriei lui Darwin în şcoală! În schimb, această povestire întâlneşte, dintr-un punct de vedere simbolic, ceea ce ştim despre originile angoasei: lipsită de siguranţa pe care o aduce credinţa în iubirea lui Dumnezeu, existența umană, golită de sens, nu poate decât să se piardă în meandrele diverselor patologii nevrotice. Ca şi schizofrenicul care încerca sentimentul stranietăţii absolute a lumii, Adam şi Eva se regăsesc într-un univers care a încetat să fie prietenos. Din clipa în care Dumnezeu se ascunde în spatele indiferenței naturii, ființa umană nu mai poate să-şi găsească un cămin demn de locuit pe acest pămînt. În acest tip de comparaţie între o angoasă de origine psihică (cea a personalității schizoide) şi cea, metafizică, a omului despărţit de Dumnezeu, nu e vorba de reducerea unei discipline la cealaltă. Dacă Drewermann încearcă să înțeleagă religia plecând de la teoria psihanalitică a angoasei – ceea ce îl conduce la negarea existenţei factuale a supranaturalului (a minunilor) –, el urmăreşte şi înălţarea

acesteia din urmă dincolo de simpla psihologie, până la dimensiunea sa sacră: „...Teologia trebuie să se corecteze şi să se definească ea însăşi într-un mod nou (...) în faţa perspectivelor deschise de psihanaliză. Dar, şi invers, viziunea psihanalitică trebuie să accepte să fie completată şi aprofundată de teologie dacă nu vrea să se scufunde şi ea într-o altă formă de pozitivism" [1]

Din primul punct de vedere, nu sunt sigur că credinţa creştină *tradiţională* nu e în pericol şi înţeleg că un diferend ireductibil opune Biserica lui Drewermann. Totuşi, trebuie să observăm că referirea la psihanaliză nu are aici sensul unei critici a religiei. Mi se pare că ea ţine mai degrabă de proiectul de a reconcilia, în sfârşit, umanismul şi spiritualitatea, de grija de a asigura libertatea de conştiinţă şi sentimentul transcendenţei valorilor celor mai profunde. Abordările pur psihologice ale angoasei, oricât de interesante ar fi, sunt întotdeauna prea sumare. Însă, ar fi extrem de interesant ca prin intermediul dialogului dintre psihanaliză şi teologie, dimensiunea sacrului să-şi facă apariţia în planul ştiinţelor umane.

Concepţia despre divin care emană din această „psiho-teologie" nu rămîne în mai mică măsură de o extremă ambiguitate[2], ambiguitate simptomatică la cel mai înalt nivel pentru noile figuri ale religiosului.

---

[1] *De la naissance des dieux à la naissance du Christ*, p. 48

[2] Aşa cum mărturiseşte, printre altele, textul următor „Eu cred în două feluri în Dumnezeu. Întâi, cred că ştiinţele naturii sunt pe cale să ne traseze o nouă imagine a gândirii teologice. Ele manifestă necesitatea de a respecta un sistem care se organizează de la sine. Nu

Pe de o parte, într-adevăr, Drewermann e în deplin acord cu ecologiştii profunzi în afirmarea caracterului sacru al tuturor creaturilor. Inspirându-se din filosofiile romantice, îl întâlneşte pe Hans Jonas în ideea că omul este produsul cel mai perfect al naturii, că diferenţa dintre el şi celelalte fiinţe nu este decât una de grad, deci una cantitativă, iar nu calitativă, deşi această distincţie îi conferă anumite responsabilităţi particulare. De aici şi

---

mai putem să vorbim despre materie şi despre spirit aşa cum eram obişnuiţi să o facem în Occident. Descoperim spiritul ca pe o proprietate structurală a tuturor sistemelor complexe. Sensul se pune de la sine însuşi, plecând de la modelul evoluţiei. În acest sens, Dumnezeu e ceva ce se desfăşoară de la sine însuşi în lume şi cu lumea. Această idee foarte poetică şi creatoare care reaminteşte panteismul este şi foarte deşteaptă şi ne conduce la redescoperirea, într-un mod nou, a legăturii noastre cu creaturile (...) O religie nu va mai fi de acum înainte credibilă decât dacă subliniază sensul religios al legăturii omului cu natura şi dacă surprinde unitatea constitutivă a sufletului şi trupului (...) A doua perspectivă este aceea că nu mai e cu putinţă de acum încolo să izgonim angoasa care rezultă în urma propriei perceperi ca individ (...) Socotesc credinţa într-un Dumnezeu personal ca un postulat urgent pentru a răspunde acestei angoase umane. Cred că la asta se gândea Isus atunci când intenţiona să ne redea curajul de a merge pe apă şi de a simţi că abisul ne purta din clipa în care aveam încredere în el. Aceste două imagini ale lui Dumnezeu, cea a Dumnezeului personal şi cea a spiritului care se dezvoltă de la sine însuşi, cea a sistematicii evolutive, sunt antitetice. Dar cred că e posibil ca vechea doctrină trinitară a creştinismului să fie capabilă să lege aceste două roluri" *Frankfurter Allgemeine*, 3 mai 1991, tradus şi comentat în numărul consacrat în întregime lui Drewermann din *L'actualité religieuse dans le monde*, martie 1993, p. 58.

proximitatea afişată faţă de buddhism, pentru care stă mărturie dialogul său amical cu Dalai-Lama.[1] Tot de aici şi faimoasa sa teză despre nemurirea sufletului animalelor[2] şi, în paralel, nu mai puţin celebra sa teză despre „progresul care ucide”[3] Cartea care poartă acest titlu se înscrie în lunga serie a deconstrucţiilor antropocentrismului modern. Ca şi ecologia radicală şi în aceiaşi termeni, el denunţă un anumit monoteism, care anunţă cartezianismul şi ideologia Luminilor, marii responsabili pentru „devastarea pământului” în epoca contemporană. În această privinţă, cartea lui Drewermann împotriva progresului nu oferă nimic original, el încercând să acrediteze teza simplistă potrivit căreia nu am avea de ales decât între un „umanism care ucide”, de origine iudaică şi carteziană, şi întoarcerea la o religie a naturii în care toate creaturile sunt situate pe acelaşi plan (ceea ce ecologismul desemnează prin termenul de „egalitarism biosferic”).

Dar această viziune panteistă pare incompatibilă, aşa cum recunoaşte, de altfel, şi Drewermann, cu concepţia creştină a unui Dumnezeu personal care transcende cu toată splendoarea sa creaturile terestre. Amestecând teme creştine cu teme de altă natură, cosmologice, buddhiste, animiste, care nu datorează nimic creştinismului, ba chiar se îndepărtează, în multe privinţe, de acesta, el se plasează în acelaşi orizont cu „nebuloasa mistico-esoterică” care,

---

[1] Cf. *Les voies du coeur*, Cerf, Paris, 1993

[2] *De l'immortalité des animaux*, Cerf, Paris, 1992

[3] *Le progres meurtrier*, Stock, 1993

din anii şaptezeci, nu a încetat să câştige teren pe lîngă tineri[1] Ca în ideologiile „New Age”, această concepţie naturalistă şi impersonală despre divinitate este legată de o critică a Occidentului. Ca şi ea, este însoţită de o deconstrucţie radicală a pretenţiilor subiectului de a-şi stăpâni destinul prin voinţă şi inteligenţă. Prin aceasta, ea poate să se asocieze cu tema psihanalitică a „desprinderii de subiect” şi să pledeze în favoarea necesităţii ca individul să abandoneze proiectul de a-şi stăpâni viaţa prin conştiinţa morală a supraeului. Dacă trebuie să acceptăm ocolul prin inconştient, o facem pentru a detrona, în sfîrşit, „subiectul metafizic”, presupus stăpîn şi posesor al naturii ca şi al lui însuşi. De aici şi denunţarea „pelagianismului”, apoi a kantianismului şi, prin intermediul lor, a tuturor moralelor datoriei care intenţionează să exprime obiectivele eticii în termeni de efort, de imperativ, de lege...

Prin această mediere a psihanalizei, se degajă o a doua concepţie despre divinitate pentru a răspunde angoasei inerente singurătăţii fiinţei umane, trebuie admis „postulatul” unui Dumnezeu personal, care ne iubeşte, are grijă de noi şi ne dă nemurirea. Rămîne însă de văzut cum ar putea să se concilieze această imagine a lui Dumnezeu cu prima, mai ales că ea confirmă, în mod teribil de neliniştitor pentru creştinii „tradiţionali”, sentinţa lui Voltaire, potrivit căreia, vrând prea mult să facem din

[1] Cf. articolului lui Françoise Champion şi Martine Cohen, *Le Débat*, Gallimard, mai-august 1993

Dumnezeu un răspuns la aşteptările omului, riscăm să-l reducem la o simplă proiecţie subiectivă a nevoilor noastre. Teamă cu atît mai justificată cu cât ea concordă perfect cu lectura Evangheliilor în termeni simbolici, iar nu istorici. De la Feuerbach la Freud, trecând prin Marx, criticii cei mai virulenţi ai religiei vor proceda la fel, socotind că aceasta nu este decât o creaţie omenească „fetişizată", în sensul pe care Marx îl dă acestui concept. Noi am produs ideea de care avem nevoie şi, uitând acest proces de producţie, cedăm iluziei existenţei obiective a produsului.

Prin intermediul acestei umanizări a divinului, căutată fără încetare de Drewermann, este luată în considerare, chiar dacă nu este satisfăcută, una dintre exigenţele cele mai importante ale universului laic, cea a unei spiritualităţi compatibile cu acea libertate de conştiinţă şi cu acea autonomie pe care refuzul argumentelor de autoritate ne invită să le gândim. Religia intră astfel în orbita uneia dintre viziunile morale care domină universul contemporan, etica „autenticităţii" şi a grijii de sine care îl sacralizează pe om, somând divinul să nu mai apară sub trăsăturile „heteronomiei", asimilată de acum înainte cu „dogmatismul" Divinitatea nu mai trebuie căutată într-un termen grandios, situat în mod radical în afara umanităţii, ci în iubirea care se află în inima fiecăruia dintre noi: „Doar iubirea, scrie Drewermann, crede în nemurire. Nu putem să învăţăm asta decât alături de o persoană care ne iubeşte la fel cum o

iubim şi noi. În cer nu se poate ajunge decât în doi..."[1] Mesajul nu poate decât să consterneze instituţiile ecleziastice, cu atît mai mult cu cât umanizării divinului din teologie îi corespunde, în societatea contemporană, cea a Diavolului...

Metamorfozele Diavolului

Ce ar putea să facă Satan la acest sfîrşit de secol, în zorii unui „an 2000" care era, chiar şi cu puţină vreme în urmă, purtătorul tuturor frumoasele promisiuni ale Luminilor progresele civilizaţiei determinate de cele ale ştiinţelor şi tehnicilor, raţiunea victorioasă în lupta cu superstiţia, libertatea de spirit emancipată de sub tutela autorităţilor clericale, pacea perpetuă ? Nu cumva Diavolul a dispărut în asemenea măsură din credinţele noastre încât pînă şi cea mai mare parte a creştinilor nu mai văd în el decât o metaforă reuşită? Pînă la începutul secolului al XVIII-lea, catolicii, recitând „Tatăl Nostru", îl rugau pe Atotputernic să îi scape de „Cel Rău". Cel puţin, aşa se exprimau ei. În mod semnificativ, formula a dispărut din faimoasa rugăciune, s-a transformat, s-a umanizat, pentru a spune astfel, ca şi cum, în paralel cu secularizarea divinului, şi-ar fi început drumul şi cea a Demonului.

---

[1] *Sermons pour le temps pascal*, p. 94

Credinciosul modern nu îi mai cere Dumnezeului său decât să îl scape de „Rău” Prima metamorfoză a Diavolului: personificarea lui s-a pierdut de-a lungul vremii.

Şi totuşi, nimic nu pare clar, fiindcă doar simpla evocare a ceea ce se întîmplă în Ruanda sau în Bosnia lasă sentimentul de nestăpânit că dacă Diavolul e mort, noi suntem departe de a fi terminat-o cu demonicul. Există o mare diferenţă între a face *rău* şi a face *răul*. Distincţia nu e nouă. Platon sublinia deja că medicul trebuie să-l facă uneori să sufere pe pacientul său, fără ca aceasta să fie dovada dorinţei sale de a-i face rău. De fapt, el chiar se îndoia, asemenea maestrului său Socrate, că omul ar fi putut să facă răul în mod voluntar, transformându-l într-un proiect al său. Ori tocmai aceasta este bănuiala care ne nelinişteşte astăzi, căci nu doar spectacolul nenorocirii altora este cel care ne taie cheful de vorbă şi pofta de mâncare, ci şi faptul că suntem convinşi, fără să ne dăm seama din ce motive, că dezastrele care se abat asupra oamenilor au fost voite ca atare, aproape numai pentru ele însele. Ca şi cum ar exista o logică a urii[1] care depăşeşte de departe identificarea primilor „responsabili” ai unui conflict, oricare ar fi acesta. Violurile, asasinatele gratuite, masacrele masive şi torturile cele mai sofisticate sunt monedă curentă ici şi colo, în tabăra călăilor ca şi, imediat, dacă apare ocazia, în tabăra victimelor. Spunem asta nu

[1] Pe care a analizat-o Jean-Luc Marion în *Prolégomènes à la charité*, La Différence, 1986

pentru a oculta responsabilitățile politice ale unora și ale celorlalți, ci pentru a sublinia faptul cel mai surprinzător pentru noi, legănați de relativa blândețe a societăților noastre pacifiste, acela că exacțiunile nu sunt excepții, că ele devin norma și că se dovedește, în final și de toate părțile, că mii de indivizi au participat la ele.

Este straniu că uneori (întotdeauna?) aceste nelegiuiri par străine de finalitățile războiului propriu-zis. De ce ar trebui, pentru obținerea victorie, ca mamele să fie constrânse să-și pună bebelușii de vii într-o betonieră, așa cum suntem asigurați că ar fi stat lucrurile în Bosnia[1]? De ce să-i tai pe sugari în bucăți cu un cuțit pentru a-ți sprijini sticla de bere sau de ce să le tai craniul în fața părinților lor, așa cum au făcut-o cei din populația hutu? De ce să-ți torturezi dușmanul înainte de execuție, dacă tot trebuie să-l execuți? Suntem cu toții de acord că soldatul, în măsură

[1] Iată, cu titlu de exemplu, un extras din actul de acuzare redactat în noiembrie 1995 împotriva unor conducători sârbi de către Tribunalul Penal Internațional pentru fosta Iugoslavie „Mii de oameni au fost executați și îngropați în gropi comune, sute de oameni au fost îngropați de vii, bărbați și femei au fost mutilați înainte de a fi masacrați, copiii au fost uciși sub ochii mamelor lor, un bunic a fost constrâns, sub amenințarea cu moartea, să mănânce ficatul nepotului său...". Acest document este important, fiindcă el este redactat de juriști profesioniști, care nu pot să se sprijine decât pe mărturii și probe irefutabile. Înseamnă a mărturisi amploarea acestor dezastre, cu atît mai mult cu cât actul de acuzare în chestiune nu se referă decât la un singur episod al războiului, căderea orașului Srebrenica în iulie 1995.

mult mai mare decât medicul, este constrâns să „facă rău”, și iată de ce, în principiu, războiul este demn de urât. Dar, până și în acest caz extrem, fără îndoială mult mai disperat decât cel al medicinei, nu este, totuși, necesar să „facem răul” pentru a învinge. Există, până și în sânul conflictului celui mai tragic și mai brutal, o etică a soldatului care nu este obligat, deși face o muncă murdară, să fie un ticălos. Eroismul, curajul, dar și spiritul cavaleresc, ba chiar compasiunea, pot să-și păstreze un anumit loc.

Or, totul se întâmplă ca și cum războiul ar da ocazia de a aluneca, pe nesimțite și fără riscul vreunei pedepse, de la rău la și mai rău, ca și cum răul nu ar mai fi un mijloc, ci un scop, nu o realitate tragică, ci o îndeletnicire practicată pentru trecerea timpului, pentru a nu spune chiar un proiect exaltant... Deci, teologia nu vorbea chiar din întâmplare sau din superstiție despre „răutate”. Chiar și Kant, care împărtășea, fără să o mărturisească întotdeauna, ideile lui Socrate, credea că răutatea era rezultatul acțiunii Demonului. Unul dintre discipolii săi, Benjamin Ehrard, a mers până acolo încât și-a imaginat, într-un straniu opuscul, intitulat *Apologia Diavolului*, care trebuiau să fie principiile de acțiune ale unei ființe care ar alege să înfăptuiască, fără greș și fără nici o ezitare, doar acțiuni rele. Aceste principii nu puteau să fie, desigur, decât cele ale lui Antichrist...

Chiar și astăzi, în ciuda luptei sale cu catolicii „moderniști” dornici să acomodeze creștinismul cu spiritul

vremii, Biserica menține dogma cu fermitate: Diavolul posedă o existență reală. Fie că le place sau nu lui Drewermann și teologilor atrași de psihanaliză, Adversarul nu este un simbol care trebuie interpretat, o entitate psihică produsă de inconștientul nostru, ci cu adevărat Prințul demonilor, chiar dacă nu în carne și oase, fiind vorba de un spirit, dar oricum destul de puternic pentru a se încarna în trupul unui om și a da naștere fenomenului foarte tangibil al „posesiunii" Deci, practicarea exorcizării, oricât de arhaică ar putea să pară, nu este deloc inutilă[1] Sau cel puțin așa ne asigură un document al Sfintei Congregații publicat în 1975 sub titlul „Credință creștină și demonologie" Și iată, mai ales, ce susținea într-un discurs din 15 noiembrie 1972 însuși Paul al VI-lea: „Cine nu admite existența demonului sau o consideră ca un fenomen independent, care, spre deosebire de celelalte creaturi, nu îl are ca și origine pe Dumnezeu, sau îl definește ca o pseudo-realitate, ca o personificare conceptuală și fantastică a originilor necunoscute ale bolilor noastre, încalcă învățătura biblică și ecleziastică...". Împotriva maniheiștilor și a celorlalți discipoli ai lui

---

[1] Stă mărturie despre aceasta renașterea lucrărilor care îi sunt consacrate cu binecuvântarea oficială a celor mai înalte autorități clericale. Să cităm, printre altele, lucrările Părintelui Dom Amoth, exorcistul diocezei de Roma (*Un exorciste raconte*, F. X. de Guibert, 1993), ale lui Georges Morand, preotul unui mare spital parizian (*Sors de cet homme, Satan*, Fayard, 1993) sau cea a Părintelui Louis Costel, urmăritor al Celui Rău în dioceza de Coutances (la editura Ouest-France, 1993, în colaborare cu Daniel Yonnet).

Zoroastru, trebuie menţinută ideea că Dumnezeu, şi nimeni altcineva, l-a creat pe Diavol, căci dacă nu am admite aceasta, ar însemna că există două principii egale şi divinitatea nu ar mai fi „Atotputernică" Dar, pentru a nu îi atribui lui Dumnezeu crearea răului ca atare, ceea ce ar reprezenta un sacrilegiu, trebuie să admitem că Satan, care a fost iniţial un splendid înger, nu îşi datorează răutatea decât sie însuşi şi liberei sale alegeri a răului[1]

În ciuda eforturilor Papei, Adversarul a coborât pe pămînt. Umanizarea divinului, interiorizarea conţinuturilor religioase de către spiritul omenesc, a fost şi interiorizarea Celui Rău. Rousseau, mereu gata să surprindă punctele slabe ale istoriei, a înţeles acest lucru şi l-a formulat printre primii: „Omule, nu mai căuta autorul răului, scria el în *Emil*, fiindcă acest autor eşti chiar tu. Nu există nici un alt rău în afara celui pe care îl faci sau îl suferi tu, iar şi unul şi celălalt vin de la tine"[2]. Această secularizare a avut loc şi discursul Bisericii convinge din ce în ce mai puţin. Totuşi, răul radical nu s-a mulţumit să treacă de la demonic la omenesc, de la o persoană spirituală la o persoană umană. A avut loc o a doua metamorfoză:

---

[1] Printre redutabilele dificultăţi ridicate în plan teologic de ipoteza lui Satan, o vom menţiona pe aceea care îl preocupa pe filosoful italian Giovanni Papini în celebra sa carte despre Diavol: poate creştinismul, care predică iubirea duşmanului, să îl excludă din această iubire pe Demon? Îi mulţumesc lui Nicolas Sombart pentru că mi-a atras atenţia asupra acestei cărţi, pe cât de ciudată, pe atît de inteligentă.

[2] *Emile*, Pléiade, IV, 588

demonicul pare să fi părăsit astăzi sfera *personală* în general, nefiindu-i imputabil unui subiect, de orice fel ar fi, ci doar unui context, mediului social, familial sau altui mediu care ar fi putut să-i dea naştere. În ciuda aparenţei, nu e sigur că „progresul" realizat astfel de raţiune împotriva superstiţiei este univoc. Dar discursul contextualist câştigă pretutindeni teren. Chiar şi Hannah Arendt, totuşi puţin suspectă de simpatie pentru determinismul ştiinţelor umane, s-a predat în faţa ideii unei „banalităţi a răului"[1]: mic funcţionar conştiincios, soţ şi tată bun, Eichmann şi-ar fi îndeplinit sarcina „fără să se gândească la ea", în mod instrumental şi mecanic, ca şi când ar fi fost vorba de nu ştiu ce misiune obişnuită... Eu sunt convins de contrariu, şi, gândindu-mă bine, mă întreb dacă teologia nu va fi atins şi aici un adevăr mai profund decât cel al discursurilor noastre contemporane, denunţând „răutatea" într-o entitate *personificată*, atribuind voinţa de a face răul ca atare unui subiect conştient... Nu pretind că misterul răului ar fi fost risipit prin aceasta, însă, cel puţin, a fost numit şi a rămas, chiar şi pentru necredincioşi, o problemă. Baudelaire spunea că cel mai frumos vicleşug al Diavolului constă în a ne convinge că nu există. Totul ne face să credem că acest vicleşug a reuşit, că ne-a convins.

---

[1] Aşa cum am sugerat în *Filosofie politica*, II, există două figuri ale negării subiectivităţii şi, prin aceasta, a răului: cea a determinismului şi cea, la fel de redutabilă, a deconstrucţiilor „metafizicii". Evident că Hannah Arendt poate fi apropiată de acest al doilea curent, de inspiraţie heideggeriană, atunci când susţine ideea, nefericită, în opinia mea, a unei banalităţi a răului.

Dezumanizarea răului sau reducerea la context: discursul avocatului

Când o crimă oribilă face să se vorbească despre el – o crimă care se întîmplă, desigur, şi la noi, însă care e organizată în fiecare zi pe scară largă în ţările aflate în război –, avocatul se descoperă cu plăcere ca un discipol al ştiinţelor umane. Explicaţiile sociologice sau psihanalitice se impun de la sine în stabilirea circumstanţelor atenuante, iar avocatul ne vorbeşte despre „trecutul dificil" al unui asasin care devine imediat victima unei societăţi, a unui mediu, a unei familii, a unei moşteniri genetice sau chiar a unei puteri politice care l-ar fi produs. Argumentul este atît de bine ritualizat, atît de bine codat, încât se transformă el însuşi în deriziune. Aşa stau lucrurile cu acel avocat care, pledând în favoarea unui fiu care şi-a ucis părinţii, exclamă în faţa juriului: „Cum ar fi cu putinţă ca dumneavoastră să condamnaţi un orfan ?". Dacă gluma ne transmite ceva, aceasta se întîmplă pentru că ea spune mai multe decât pare a spune. La drept vorbind, ea spune chiar foarte mult, fiindcă toate ştiinţele umane, adică esenţialul discursurilor de astăzi (cel puţin din punct de vedere al cantităţii) consacrate fiinţei umane, sunt convocate implicit în această pledoarie. Ultima metamorfoză a Diavolului: împotriva religiilor care situează răul într-o

entitate personală transcendentă, dar şi împotriva umanismului lui Rousseau, care se mulțumea să deplaseze răul spre ființa umană, cu riscul de a o diaboliza, ştiinţele umane realizează un pas în plus în secularizarea Celui Rău, invitându-ne să-l căutăm într-un context, în ceea ce foarte bine se numeşte un „mediu" Ca şi când omul, în fond neresponsabil de faptele sale, nu ar fi niciodată decât produsul unei serii de istorii intersectate, cea a clasei şi a națiunii sale, cea a familiei şi a culturii sale sau, după apariţia pe piaţă a „sociobiologiei", cea a genelor sale şi a hormonilor săi... Şi maşina intelectuală pusă astfel în mişcare funcţionează atît de bine şi atît de mult, încât, în ultimă instanţă, Răul nu se mai găseşte niciunde.

De aici şi sentimentul unui formidabil decalaj între ceea ce observăm şi ceea ce suntem în stare să gândim, a unui abis care separă realitatea aproape cotidiană a ororii care ne înconjoară şi conceptele care, pretinzând că o surprind, o reduc la neant... Abis cu atît mai enigmatic pentru noi, democraţii, cu cât el are rădăcini în adâncul reprezentărilor noastre moderne despre fiinţa umană.

Fascinate de egalitate, societăţile noastre moderne au trebuit să respingă ideea că ar exista o aristocraţie a binelui şi a răului. „Oamenii se nasc liberi şi cu drepturi egale" Iar dacă aceste drepturi trebuie să aibă un oarecare echivalent în fapte, trebuie să presupunem că nu ne naştem în mod iremediabil buni sau răi, ci că devenim astfel în funcţie de anumite circumstanţe. Ideea unui rău „înnăscut"

ne repugnă şi iată de ce, gândindu-ne că nimic nu e hotărât o dată pentru totdeauna, am sfîrşit prin a aboli acea pedeapsă cu moartea care nu lasă nici o şansă perfectibilităţii criminalului. Tot în această optică au fost elaborate instrumentele conceptuale care să permită reducerea răului la situaţii determinante care îl produc aproape mecanic. E adevărat că în acest fel răul devine mai uşor de înţeles, mai puţin misterios şi mai puţin tulburător, putînd fi explicat printr-o înlănţuire cauzală de motive. Dar, chiar în momentul în care credem că putem să-l identificăm, el ne alunecă printre degete, pentru că, fiind rezultatul unei istorii *exterioare* individului, el nu poate să fie imputat, în definitiv, nimănui.

Această procedură a reducerii răului la anumite determinisme are astăzi o mie de feţe. Ea reprezintă în asemenea măsură ideologia dominată a vremii, încât unii au ajuns, în numele ştiinţelor sociale, să „banalizeze" cele mai incontestabile figuri ale răului contemporan. Aşa stau lucrurile şi cu nazismul, deşi acesta este plasat, în imaginarul colectiv, în fruntea clasamentului fărădelegilor acestui secol. Cazul acesta a făcut mult zgomot în Germania, unde a declanşat, încă din anii şaptezeci, o polemică de o virulenţă rară. Merită să ne oprim puţin asupra lui, cu atît mai mult cu cât el are valoare de paradigmă pentru discuţia noastră.

Dornici să depăşească stadiul simplei indignări morale, unii istorici s-au gândit să recurgă la sociologie

pentru a încerca în sfîrşit să înţeleagă sau, mai degrabă, să explice cum a ajuns Hitler la punerea în practică a „soluţiei finale” Ipoteza „nebuniei” li se părea insuficientă, prea personală, în fond, pentru a explica un fenomen social şi politic de o asemenea anvergură. Deci, ei au încercat să aducă la lumina zilei *mecanismele* prin care sistemul politic al celui de al III-lea Reich ar fi putut să *dea naştere* genocidului, dezvăluind, în consecinţă, *contextul* şi *modul de producere* al crimei împotriva umanităţii. Hans Mommsen şi Martin Broszat[1], ca să le spunem şi pe nume, sunt nişte liberali progresişti, pe care nu îi leagă nici un fel de simpatie, nici măcar inconştientă, de ideologia nazistă. Dimpotrivă, ei nu încetează să sublinieze aversiunea pe care nazismul le-o provoacă lor ca şi fiecăruia dintre noi. Amândoi sunt şi excelenţi istorici, recunoscuţi ca atare de către colegii lor. Dar, şi în aceasta rezidă esenţialul, recurgerea la ştiinţele umane împinge în mod natural, dacă nu suntem atenţi, la banalizare. Demontând rotiţele puterii naţional-socialiste, analizând competiţia feroce care opunea atunci diferitele grupuri, fragmentarea proceselor de decizie etc., Mommsen şi Broszat au ajuns, încetul cu încetul, să traseze un ciudat portret al lui Hitler, cel al unui „dictator slab”, neresponsabil pentru alegerile politice care au fost efectul unei infinităţi de micro-decizii şi de mini-derive

---

[1] Pentru a avea o imagine, clară, deşi tendenţioasă, despre această faimoasă ceartă, poate fi consultat articolul lui Tim Mason apărut în *Le Débat* (Gallimard), septembrie 1982, sub titlul *Banalizarea răului?*

determinate în mod aproape mecanic de funcţionarea vieţii politice germane. În concluzie, victorie absolută a contextului asupra responsabilităţii oamenilor, fiindcă, în cele din urmă, adevăratul vinovat nu era altul decât „Sistemul”, adică nimeni! Să notăm că, dacă teza a produs scandal, aceasta nu s-a întîmplat pentru că i s-ar fi reproşat falsitatea, ci, dimpotrivă, pentru că era suspectată de a fi destul de adevărată pentru a legitima banalizarea crimei: arătând că aceasta era determinată din exterior, cu o rigoare implacabilă şi independent de *intenţiile* afişate de către politicieni, oamenilor li se retrăgea responsabilitatea, pentru a fi plasată într-o entitate abstractă. Mommsen şi Broszat confirmau, astfel, teza arendtiană a „banalităţii răului”

Împotriva unei analize construite cu ajutorul sociologiei[1], alţi istorici[2] au arătat că e necesar să fie reabilitate voinţa şi rolul marilor oameni, fie aceştia din urmă chiar şi nişte mari criminali. Nu atât mecanica politicii trebuia luată în considerare, ci mai ales acele faimoase „intenţii afişate” de care sociologia voia să facă economie. În viziunea despre lume a conducătorilor nazişti, în *Weltanschaaung*-ul lor, se putea deja citi un viitor sinistru, care, în cele din urmă, s-a dovedit conform

---

[1] Adică funcţionalistă. Dar chiar dacă ar fi fost vorba despre o analiză de inspiraţie marxistă, rezultatul ar fi fost exact acelaşi, fiindcă tocmai punerea în lumină a determinismelor este cea care, slăbeşte ideea de responsabilitate şi conduce la dezumanizarea răului.

[2] Mai ales Karl Dietrich şi Klaus Hildebrandt

cu premisele sale funeste. Aceşti istorici au fost, aşa cum ne-am fi aşteptat, taxaţi de conservatorism, de rezistenţă arhaică la progresul cunoaşterii ştiinţifice...

Nu pretind să dau soluţia acestei dezbateri, vreau doar să subliniez una dintre mizele sale majore, care poate fi observată şi de marele public, şi anume aceea că abordarea „ştiinţifică" a lumii omeneşti, a acelei lumi pe care Dilthey o mai numea încă o „lume a spiritului", pentru a o proteja de ştiinţele naturii, tinde către obiectivitate. Termenul trebuie înţeles în sensul său forte, pentru că, fiind luat ca obiect, omul este reificat, transformat într-un simplu lucru, iar comportamentele sale, fie bune sau rele, nu mai sunt, în urma analizei, decât rezultatele unor mecanisme inconştiente şi oarbe. Desigur, pledoaria avocatului are de câştigat din asta. Discursul său se îmbogăţeşte, fiindcă dispune în sfîrşit de argumente solide pentru a regăsi maxima socratică: acum s-a dovedit că nimeni nu este rău în mod voluntar! Dar lumea spiritului pierde în urma unei asemenea concluzii, iar noi nu mai înţelegem ce opune acţiunea umanitară, în sensul cel mai larg al termenului, acţiunilor pe care le socotim „inumane" Pe măsură ce responsabilitatea Răului ne este retrasă, scăpăm, din aceleaşi motive, şi de cea a Binelui. Dacă nimeni nu mai e rău în mod voluntar, dacă totul e o problemă a determinării de către context, tot astfel, nimeni nu e bun decât datorită unei situaţii favorabile. Responsabilitatea omului se risipeşte, dar, o dată cu ea,

dispar şi Binele şi Răul. Metamorfozele Diavolului pot, în sfîrşit, să se termine. Vicleşugul său a reuşit din plin.

Se mai poate încă, deşi totul pare să se opună unui asemenea demers, să ne îndoim de această concluzie? Fără îndoială, interpretările sugerate de sociologie şi de celelalte ştiinţe umane au partea lor de adevăr. Cine ar putea să nege astăzi faptul că mediul social sau afectiv, pentru a nu spune nimic de moştenirea noastră genetică, are un rol conştient sau inconştient în comportamentele noastre? Totuşi, se insinuează bănuiala că aceste consideraţii ştiinţifice sunt, pentru totdeauna, incomplete, că ele lasă întotdeauna să scape o parte (esenţialul?) din ceea ce pretind că reuşesc să cuprindă în mod exhaustiv. Greşim dacă confundăm o *situaţie*, care poate să favorizeze unele comportamente, însă nu poate să le producă cu necesitate, cu o *determinare* care le-ar da naştere în mod mecanic şi irezistibil. Cum am putea să credem cu seriozitate că cei care decid să înalţe violul şi tortura la rangul unor principii politice nu ştiu ce fac? Cum să acceptăm faptul că ei devin nu nişte călăi, ci victimele unei istorii „dificile”? Putem să admitem, cu toată rigoarea, că brutele pline de alcool care fac munca murdară de pe teren sunt motivate de pulsiuni sadice prost controlate, de propaganda naţionalistă sau de acţiunea drogurilor asupra neuronilor care transmit influxul nervos. Se spune chiar că unul dintre aceste droguri, folosit de soldaţii ruşi în Cecenia, purta dulcele nume de „ferocină”. E posibil. Dar cum stau lucrurile cu cei care prescriu această „ferocină”, cu cei care planifică masacrele din

birourile lor, care transmit ordinul de a fi distrus un sat, ştiind ce poate să însemne asta pe teren? Ipocrizia cu care neagă recurgerea la asemenea mijloace nu este oare, potrivit formulei consacrate, omagiul pe care viciul îl aduce virtuţii? A explica comportamentul lor prin dereglarea libidoului sau prin greutăţile vieţii lor infantile ar fi derizoriu în raport cu amploarea politică a fenomenului. Însă a ne lăsa pe mîna explicaţiilor sociologice ar însemna să ne izbim de misterul diversităţii, căci nu toţi sârbii au cedat naţional-comunismului; la fel cum nu toţi croaţii se recunosc în liderii lor fascizanţi. E adevărat că orice situaţie poate să determine, însă nici o situaţie nu e cu adevărat determinantă. Dovada? Existenţa, chiar dacă marginală, a dizidenţilor şi rezistenţilor în toate regimurile totalitare...

Din fericire, există anumiţi reprezentanţi ai ştiinţelor umane care au destulă luciditate şi destul curaj intelectual pentru a fi de acord că aşa stau lucrurile. Ei trebuie să se opună curentelor dominante din disciplinele lor. Una dintre tendinţele psihanalizei ar fi dus fără îndoială la reducționsmul cel mai radical, de care nici măcar marele Freud nu s-a lipsit. Cel mai adesea, el nu ne spune decât banalităţi despre personificarea Răului. Diavolul e inconştientul, „voinţa contrară”, libidoul, sexul, pulsiunile refulate, un tată rău şi alte descoperiri demne de un student de anul I. De exemplu, în această scrisoare către Fliss din ianuarie 1897: „Am găsit explicaţia zborului vrăjitoarelor; lunga lor mătură este, probabil, marele domn

Penis..." Bine jucat, însă ața albă nu putea să treacă mereu neobservată. Când Freud introduce în reflexia sa mecanismul „proiecției" și mai ales instinctul morții, el se apropie, fără îndoială, mai mult de miezul problemei. Însă misterul rămîne, fiindcă răul nu este o simplă emanație a spiritului, un mecanism pur psihic. El ține de o exterioritate foarte reală, așa cum recunoaște, nu fără o oarecare umilință, unul dintre cei mai buni analiști de azi, André Green. La sfîrșitul unui frumos articol, intitulat în mod semnificativ „De ce răul?", Green concluzionează în felul următor, asupra căruia merită să meditàm: „...Eu rămân convins de faptul că răul există și că nu este o eschivă sau o atitudine de fațadă, sau camuflarea unei psihoze. Trebuie să mergem să căutăm răul acolo unde el face ravagii, adică în lumea exterioară... Am vrut să arat că, fără știrea noastră sau fără ca noi să-i dăm prea multă atenție, suntem asediați nu numai de violență (constatare banală), ci și de către rău. Raționalizările sociologice sau politice pot să propună explicații, însă, când acestea sunt supuse probelor, nu rezistă..." Evocând victimele Shoah-ului, cele cărora destinul le-a permis să supraviețuiască, Green adaugă: „Totul ne face să credem, prin intermediul mărturiilor lor, că ei încă nu au înțeles. Iar noi am înțeles încă și mai puțin"[1]

---

[1] În „Le Mal", *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, Gallimard, nr. 38, toamna 1988. Am putea să dăm și alte exemple de interpretări nereducționiste ale științelor umane. Este cunoscut, mai ales, locul deosebit acordat de către sociologul Alain Touraine libertății „actorilor"

Deci, răul nu are motiv. Acest „răspuns" îi va dezamăgi pe oamenii de ştiinţă. Totuşi, el e mai puţin trivial decât pare, sugerînd că misterul se află, potrivit formulei lui Kant, în străfundurile sufletului omenesc. El înseamnă, mai alcs, că *trebuie* să existe un mister al răului, la fel ca şi un mister al binelui, pentru că aceşti doi termeni constitutivi ai însăşi ideii de moralitate să poată să capete un sens. Amândoi sunt excese baroce în raport cu logica naturii. Comparaţia cu regnul animal este extrem de edificatoare, căci aşa cum nu sunt cu adevărat rele, chiar şi când le produc semenilor lor cele mai mari suferinţe (şi exemplele de „cruzime" abundă în lumea animală), animalele nu sunt nici capabile de acea generozitate neaşteptată, aş spune chiar nesperată, de care dau dovadă uneori oamenii. Oricât de devotate şi de afectuoase ar putea să fie ele, totul rămâne previzibil şi reglat, pentru a nu spune ineluctabil, în comportamentul lor. Dar omul este fiinţa prin excelenţă a anti-naturii[1] sau, pentru a spune mai bine, singura fiinţă a naturii (căci şi el este un animal viu) care nu numai că nu este programată de susamintita natură, ci care poate şi să i se opună. Şi în aceasta constă misterul libertăţii sale, înţelese ca şi o capacitate de a transcende ciclul natural al vieţii instinctuale. „Exces" înseamnă şi transcendenţă, pentru că, dacă binele şi răul sunt misterioase, uneori la fel de neaşteptate pe cât de imposibil de înţeles, aşa trebuie să fie ele pentru a exista. Tocmai

---

[1] Despre această definiţie a specificului uman şi despre comparaţia cu regnul animal în privinţa libertăţii, a binelui şi răului, cf. *Le nouvel ordre écologique*, Grasset, 1992, partea întâi.

pentru că nu sunt animate de această misterioasă libertate, de această independență de neînțeles în raport cu natura, automatele, şi chiar animalele, nu sunt capabile nici de bine şi nici de rău, fiind determinate, printr-un soi de mecanică sau din pricina unui instinct, să trăiască şi să se comporte potrivit unor legi intangibile şi imuabile care sunt cele ale speciei lor de mai multe milenii. Cât despre ființa umană, ea nu este programată în întregime de nici un fel de cod. Aşa cum spunea Rousseau, ea scapă în asemenea măsură legii supreme a naturii, cea a conservării de sine, încât poate să se sinucidă, să se sacrifice, să comită excese care să o ducă la pierderea vieții! Şi în privirea sa, adaugă Fichte, se citeşte acea indeterminare fundamentală pe care o implică o libertate care poate să aleagă să fie, fără încetare, libertate întru bine sau libertate întru rău. Spre deosebire de ochiul păsărilor, care e asemenea unei oglinzi, ochiul omenesc, printr-o calitate inexplicabilă, se lasă pătruns de privirea celuilalt şi se dovedeşte purtător al unui sens în legătură cu care nimeni nu poate să decidă, în mod a priori, care va fi. Mister abisal al libertății omeneşti, spunea Kant, însă un mister necesar, fiindcă, din aceleaşi motive pentru care nu există elogiu fără libertatea de a blama, binele moral este inseparabil de posibilitatea răului, adică de acel postulat misterios potrivit căruia omul posedă, în ultimă instanță, o insondabilă libertate de alegere.

Despre un comportament marcat de răutate spunem, chiar fără să ne dăm seama, că este „inuman"

Împingem pînă acolo ridicolul şi dispreţul pentru sensul exact al cuvintelor, încât ajungem să îl declarăm „bestial". Gogomănia e colosală: nu numai că răul este omenesc, dar el este chiar unul dintre atributele specifice omului, reprezentând una dintre deosebirile sale cele mai importante în raport cu celelalte fiinţe. Printre animale nu întîlnim deloc asasini. În schimb, la Gand, în Belgia, există un foarte straniu şi neliniştitor muzeu, cel al torturilor. Găsim aici numeroase instrumente, toate destinate producerii celor mai mari suferinţe posibile pentru fiinţele umane. Or, ceea ce frapează în aceste locuri sinistre este tocmai bogăţia inepuizabilă a imaginaţiei omeneşti când este vorba de a face rău. Alexis Philonenko a încercat să îl descrie[1] şi a ajuns la concluzia, pe drept cuvînt, că el nu avea nimic neomenesc, ci, dimpotrivă, că era prea omenesc... Iată enigma absolută a răului, motivul indispoziţiei pe care o provoacă oricărei reflecţii filosofice: prin intermediul aceloraşi oameni pe care îi divinizăm, el li se întîmplă celorlalţi oameni. Figurii omului-Dumnezeu îi corespunde cea a omului-Diavol. Între religie, care reprezenta demonicul sub trăsăturile unei entităţi personificate, şi ştiinţele umane, care tind să-l aneantizeze, pur şi simplu, se schiţează astfel un al treilea plan al discursului, cel care, în sensul cel mai tare, umanizează misterul răului, adică îl interiorizează, fără a pretinde pentru asta că ar fi terminat cu el. De aici urgenţa

[1] Alexis Philonenko, *L'archipel de la conscience européenne*, Grasset, 1990, p. 180 sq.

şi dificultatea reacţiilor morale, umanitare sau de alt fel pe care le provoacă perceperea răului ca atare, cu atît mai mult cu cât se pune întrebarea dacă etica, secularizată, mai poate să găsească în ea forțele necesare unei bătălii victorioase îndreptate împotriva răului. Nu trăim oare, dimpotrivă, efect ineluctabil al umanizării divinului, era de „după datorie", sfîrşitul marilor energii şi al angajamentelor decisive puse în slujba Binelui? Într-adevăr, problema merită să fie pusă...

CAPITOLUL II

Divinizarea umanului: secularizarea eticii și nașterea iubirii moderne

Acestui sfîrșit de secol i-ar plăcea, nu fără ostentație, uneori, să se situeze sub auspiciile flatante ale unei „întoarceri la etică". Ca într-un fel de ciudat contrast cu atmosfera ambiantă, discursul valorilor este afișat pretutindeni: în reviviscența organizațiilor de caritate, a luptelor împotriva rasismului și a „excluderii", în exigența unei deontologii mai riguroase pentru media, a unei moralizări a vieții economice și politice, în grija față de mediu, în creșterea puterii judecătorilor, a bioeticii, în lupta pentru protejarea minorităților, împotriva hărțuirii sexuale, a avortului, a fumatului... Lista nu se sfârșește cu aceste noi imperative care, se pare, ar putea să facă credibilă ideea unei preocupări noi și generalizate pentru bine, dacă nu chiar a unui „angelism exterminator"[1].

Dar, în ciuda acestor fapte, obiectează alții, etica pură și dură, cea a datoriei categorice și sfâșietoare, nu este

---

[1] Cf. Alain-Gérard Slama, *L'angélisme exterminateur*, Grasset, 1993

nicăieri. Retorica obligaţiilor austere, filosofia lui „trebuie, deci poţi", rigorismul republican ar fi intrat în declin, cedând locul logicii individualiste a competiţiei, a consumului şi a fericirii, pe scurt, unei exigenţe a autenticităţii, a proximităţii cu sine însuşi, care ar fi numită „etică" numai prin antifrază! Sfîrşitul înrădăcinării normelor morale în universul riguros al unei religii revelate sau chiar în cel al unui simplu civism laic ar însemna, la sfîrşitul acestui proces, dacă nu apariţia laxismului, cel puţin lichidarea noţiunilor de efort şi de sacrificiu în folosul unui egoism universal. De altfel, se vede limpede laşitatea democraţiilor de îndată ce este vorba de apărarea propriilor lor principii! Tot astfel, se vede limpede creşterea ponderii corporatismelor, a dezertării civice[1] a simplilor cetăţeni şi, chiar la cel mai înalt nivel, multiplicarea „afacerilor". Aici ca şi în altă parte, regula ar fi „scăderea nivelului"... Grija pentru propria persoană, pentru bunăstarea sa şi a celor apropiaţi, concurenţa îndrăcită, căutarea confortului material şi psihologic ar fi înlocuit, prin eroziune, sentimentul dependenţei radicale faţă de divinitate sau faţă de Naţiune, antica exigenţă a dăruirii de sine. Adevărul eticilor laice s-ar citi în acest „crepuscul al datoriei" al cărui permanent spectacol ne-ar fi oferit de lumea modernă, acest univers al competiţiei şi al consumului.

---

[1] Potrivit unei expresii pe care o împrumut de la Marcel Gauchet

Progres moral sau „crepuscul al datoriei”?

Declin sau întoarcere a eticii, progres moral sau prăbuşire a umanităţii în individualism şi consum infinit? Dezbaterea, paralelă cu aceea care se referă la cultura modernă, nu încetează să bântuie reflexia contemporană. Fiecare anotimp literar vine să o relanseze prin noi eseuri care încearcă să-şi aducă o contribuţie decisivă, relativizând optimismul susţinătorilor unei „generaţii morale”

La originea acestor întrebări legitime se află apariţia, în cursul anilor şaizeci, a unei viziuni despre lume caracterizată de pretenţia la „autenticitate” şi care cerea, în numele respectului pentru individ, eradicarea tuturor dogmatismelor, fie ele de origine morală sau religioasă. Potrivit lui Gilles Lipovetsky[1], apariţia unei asemenea etici, departe de a fi un episod superficial, circumscris anilor șaizeci, ar marca împlinirea unui îndelungat proces de secularizare care duce, din secolul alXVIII-lea, spre laicitatea perfectă. Noile exigenţe ale autonomiei individuale s-ar traduce prin ruinarea idealurilor sacrificiale care dominau încă primele morale laice, republicane şi rigoriste. Diagnosticul pe care îl pune merită reflecţia, nu doar pentru interesul său intrinsec, ci şi

---

[1] *Le crépuscule du devoir. L'éthique indolore des nouveaux temps démocratiques*, Gallimard, 1992

pentru că vine să recuze, oarecum anticipat, ideea potrivit căreia noile figuri ale sacrului ar putea să anime valorile contemporane. Pentru ca cuvintele să înceteze să mai sune asemenea unor lozinci, trebuie să începem prin a defini mai concret categoria de autenticitate.

Etica autenticităţii

Întâi, ea acoperă acea exigenţă anti-aristocratică care transpărea deja atît de bine în mişcările contestatare ale anilor şaizeci. Lumea cea veche, universul politic cu care intenţiona să rupă Revoluţia franceză, a fost dominată de noţiunea de ierarhie. Ierarhie a fiinţelor, desigur, pentru că aceasta era temelia feudalităţii, dar şi o ierarhie a normelor, cele divine fiind socotite superioare celor umane. Nu există nici o mişcare democratică care, de două secole încoace, să nu fi insistat asupra necesităţii de a promova în mai mare măsură egalitatea şi laicitatea. Mai '68 nu scapă acestei reguli. Totuşi, ierarhiile sociale, politice, morale, estetice, culturale nu continuau să li se impună în mai mică măsură tuturor (sau aproape tuturor) ca nişte evidenţe. Or, tocmai această realitate este denunţată de etica autenticităţii. Aşa cum apare în anii şaizeci, această etică intenţionează să promoveze, împotriva vechii noţiuni de excelenţă, proiectul unei egalizări absolute a valorilor şi a condiţiilor. Un exemplu, cu mare valoare simbolică, va ajunge ca să ne facem

înţeleşi: nu mai există nici o diferenţă între practici sexuale „bune" şi „rele". Aceasta este semnificaţia faimoasei eliberări revendicate de către tineri. În acest domeniu, ca şi în altele, trebuie să se renunţe la noţiunea normativă şi „represivă" de ierarhie. Nu mai există nici o normă naturală, religioasă, juridică sau de altă natură care să fie valabilă, ci doar exigenţa, socotită ca singura autentic morală, de a-l lăsa pe fiecare să fie el însuşi, cu condiţia ca el să fie cu adevărat astfel. Iată de ce motivul egalitarist, înţeles ca un drept la autenticitate pentru toţi, se asociază cu plăcere cu ideea unui „drept la diferenţă". În orizontul culturii, acest cuvînt de ordine îşi găseşte numeroase echivalente: trebuie abolită orice „distincţie" între muzica savantă şi muzica „pop", între romanul tradiţional şi benzile desenate, între Occidentul european şi popoarele din lumea a treia, pe scurt, între tot ceea ce a fost tratat în mod greşit în funcţie de categoriile, încă aristocratice, „mare cultură" şi „subcultură". Nu e vorba de a judeca aici această pretenţie universală la egalitate prin intermediul autenticităţii (a dreptului de a fi tu însuţi), ci doar de a observa ceea ce are specific şi nou în raport cu tradiţiile morale ale datoriei. În rest, putem să presimţim că ea conţine, asemenea marilor valuri ale istoriei moderne, ceva mai bun şi ceva mai rău.

Deci, ajung la a doua trăsătură caracteristică a acestei noi etici, revendicarea sa anti-meritocratică. În „morala burgheză" – rubrica sub care e înghesuită cu plăcere orice referire la o datorie imperativă –, dispozitivul era mereu identic: există o normă generală, transcendentă

în raport cu indivizii particulari (de exemplu, în republicanismul nostru, programele şcolare) şi efortul moral constă într-o cât mai mare apropiere de acest ideal, într-o oarecare măsură exterior sinelui. Chiar dacă noţiunea de autonomie a subiectului nu era respinsă, ea era gândită ca un obiectiv îndepărtat, greu de atins, iar nu ca o realitate actuală. Efortul şi meritul se dovedeau inseparabile, ultimul nefiind, în fond, decât rezultatul primului. Transcendenţă a normei, tensiune a voinţei, ideal al sinelui – iată cuvintele cheie care defineau, încă în urmă cu puţină vreme, moralele datoriei sau, pentru cea mai mare parte a oamenilor, morala pur şi simplu.

Din momentul în care este „interzis să interzici”, din momentul în care orice normativitate este percepută ca represivă, individul devine propria sa normă. Şi aici, revendicarea autenticităţii îşi cere drepturile. *Be yourself*, cere ea, cu puţinul imperativ care îi mai rămâne! Şi din nou, i se asociază dreptul la diferenţă: pentru că fiecare trebuie să devină de acum înainte ceea ce este şi „fiinţa proprie” primind însemnele unei noi legitimităţi, nu putem să ştim dinainte ce diferenţe vor apărea la sfîrşitul acestui proces. Esenţial este s-o sfârşim cu transcendenţa normelor, să accedem, în sfîrşit, la justa înţelegere a acestui fapt indubitabil, şi anume că singura transcendenţă care subzistă este cea a sinelui în raport cu sinele, cea a unui eu încă inautentic în raport cu un eu autentic. Pe scurt, o transcendenţă circumscrisă în întregime sferei imanenţei ego-ului individual. De aici, pentru a umple distanţa astfel delimitată, intervenţia tehnicilor sau a

practicilor care deschid o cale de acces către autenticitate: diverse sporturi, începând cu jogging-ul (trebuie să subliniem, fenomen de masă nou şi unic în felul său), care îţi vor permite să te simţi „bine în pielea ta”, la fel cum o pleiadă de terapii inedite, derivate din psihanaliză sau din înţelepciunea orientală, îţi vor permite să te simţi „bine în mintea ta”

Secularizarea eticii: eclipsa sacrului?

Astfel, etica autenticităţii duce pînă la capăt eradicarea elementelor pe care primele morale laice puteau să le mai păstreze încă din trecut. Deşi scăpate, în aparenţă, de referinţa teologică, ele păstrau un element de religiozitate, caracterul sacru şi intangibil al datoriei, ideea unei dependenţe radicale a fiinţei umane în raport cu anumite norme transcendente fiind, în ciuda secularizării, dovada unor rămăşiţe de esenţă teologică.

Astfel, primul ciclu al laicizării ar fi avut ca principală caracteristică faptul că „emancipându-se de spiritul religiei, a împrumutat de la acesta una dintre figurile sale cheie, noţiunea de datorie infinită, de datorie absolută”[1] Rigorismul kantian, patriotismul republican sunt exemple foarte bune ale acestui spirit. În aceste două tradiţii, de altfel, foarte strîns legate, sacrificiul de sine,

---

[1] *Le Crépuscule du devoir*, *op. cit.*, p. 13

lupta împotriva egoismului individual erau valorizate mai presus de orice, deşi valorile laicităţii, adică ale anti-clericalismului erau proclamate cu putere: „Purificând la maximum idealul etic, profesând cultul virtuţilor laice, slăvind obligaţia persoanei de a se sacrifica pe altarul familiei, al patriei sau al istoriei, modernii au rupt în mai mică măsură decât ne-am fi aşteptat cu tradiţia morală a renunţării de sine, pe care o continuă schema religioasă a imperativităţii nelimitate a datoriilor. În acest fel, obligaţiile superioare faţă de Dumnezeu au fost transferate în sfera umană profană, s-au metamorfozat în datorii necondiţionate faţă de sine, faţă de ceilalţi, faţă de colectivitate. Primul ciclu al moralei moderne a funcționat ca o religie a datoriei laice”[1]

Ipoteza principală a acestei analize e aceea că faza austeră, eroică şi sacrificială a societăţilor democratice este, de acum înainte, revolută. Am fi intrat, din acei ani cincizeci în care s-a elaborat etica autenticităţii, într-o a doua epocă a secularizării, în era de „după datorie”: „'Trebuie' a cedat loc incantaţiei fericirii, obligaţiei categorice de a stimula simţurile.” Suntem acum într-o „nouă logică a procesului de secularizare a moralei (...) care nu mai constă în afirmarea eticii ca o sferă independentă a religiilor revelate, ci în dizolvarea socială a formei sale religioase, datoria însăşi”. Consecinţa este următoarea: „Pentru prima dată, iată o societate care, departe de a exalta comandamentele superioare, le

[1] *Ibid.*, p. 14

eufemizează şi le lipseşte de credibilitate, care devalorizează idealul abnegaţiei, stimulând în mod sistematic dorinţele imediate, pasiunea eului, fericirea intimistă şi materialistă (...) Organizându-se în mod esenţial în afara formei-datorie, etica desăvârşeşte de acum înainte în deplina sa radicalitate epoca „ieşirii din religie" (Marcel Gauchet)"[1] De unde şi creşterea ponderii exigenţelor de autenticitate, a dreptului de a fi tu însuţi, în afara oricăror valori impuse din exterior. Deci, în societăţile „postmoraliste", „eticheta etică este invadatoare, însă exigenţa de a te devota nu se găseşte nicăieri (...), etica aleasă necerând nici un sacrificiu major, nici o smulgere din sine"

Trebuie să ne pară rău pentru asta? Deloc, crede Lipovetsky, care întâlneşte aici intuiţia fundamentală a primilor teoreticieni ai liberalismului: binele comun nu se realizează prin incantaţii puritane despre abnegaţie, ci prin logica, într-adevăr, non-sacrificială, a intereselor bine înţelese. O logică indoloră, fiindcă ea nu cere sacrificiul de sine pentru celălalt. Nu lipsesc exemplele care să vină să întărească argumentaţia teoretică. Să ne oprim la cazul firmei Perrier. Cînd celebra firmă a descoperit existenţa câtorva sticle contaminate cu un produs chimic, ea a decis de îndată să retragă din circulaţie întreaga producţie. Costul operaţiei: 200 milioane de franci. Un sacrificiu generos? Deloc, fiindcă rezultatul este benefic în termeni de „comunicare", permiţând întreprinderii să-şi păstreze,

---

[1] *Ibid.*, p. 14

ba chiar să-şi întărească imaginea de puritate. Deci, binele comun se realizează în funcţie de interese, iar nu în funcţie de respectarea eroică a valorilor. Să mai luăm şi exemplul mobilizărilor în favoarea unei ţări străine în care războiul, opresiunea sau foamea fac ravagii. Sacul de orez adus la şcoală de copiii noştri pentru a-i ajuta pe cei din Somalia reprezintă cea mai bună ilustrare a acestei situaţii, căci ea nu i-a costat nimic, nici în materie de timp şi nici în materie de bani. Dat de către părinţi, pentru care înseamnă o cheltuială infimă, acel sac îi face pe toţi să se simtă cu conştiinţa curată, fără a cere nimic de la nimeni: Nulă în termeni de sacrificiu de sine, acţiunea nu este mai puţin bună „în mod obiectiv". Ea poate chiar să se dovedească utilă şi, reluată la scară mai mare, aşa cum a fost cazul teletonului sau al anumitor forme de ajutor umanitar, ea poate să aline multe suferinţe şi să salveze numeroase vieţi. O dovadă în plus că binele poate să se realizeze fără durere şi fără a-şi pierde din acest motiv calităţile sale fundamentale. Desigur, un mic număr de militanţi se consacră cauzei, însă nu şi marea masă a publicului. Binele se va realiza, cel mai adesea, din interes, din inteligenţă sau graţie jocului mass-media, acolo unde vechea ideologie a datoriei s-a dovedit, nu doar o dată, ucigătoare. Să mori pentru patrie, să mori pentru nişte idei? În fond, de ce să nu trăieşti pentru ele, liniştit, rezonabil şi, în plus, mai eficace decât pe vremea abnegaţiei religioase sau laice.

Concluzia care se impune este următoarea: pretinsa „întoarcere la etică" nu este cu adevărat o întoarcere, dacă

prin aceasta înţelegem o reapariţie a moralelor datoriei. În ciuda câtorva veleităţi, valorile caritative ale devotamentului pentru altul nu ar ocupa decât o parte infimă a terenului în raport cu imperiul egoismului, al consumului şi al bunăstării. Între etica autenticităţii, care reduce totul la cucerirea adevărului de sine prin sine, şi etica „inteligentă", care se bazează în mai mare măsură pe logica intereselor decât pe cea a unei voinţe bune şi virtuoase, există o armonie perfectă, pentru că ele constituie cele două faţete ale unei aceleaşi realităţi. Ele se suprapun, aproape pînă la confuzie, în opoziţia lor comună faţă de eticile aristocratice şi meritocratice, în grija lor de a da, în sfîrşit, drept de cetate exigenţelor legitime ale individualismului democratic.

Trebuie să mărturisim că ipoteza cardinală potrivit căreia vremurile de faţă, marcate de o secularizare a eticii, s-ar afla la „crepusculul datoriei" este extrem de puternică. Ea relativizează cu inteligenţă ceea ce poate să fie superficial în ideea unei „întoarceri a eticii", găsind chiar posibilitatea de a se face vizibilă într-o infinitate de fapte concrete. Totuşi, mi-ar plăcea să sugerez o interpretare diferită, care schiţează pentru viitor o altă perspectivă de evoluţie decât cea a unei pure şi simple „dezvrăjiri", chiar dacă aceasta ar putea să fie, în unele privinţe, salutară.

Întâi, aş vrea să spun câte ceva despre diagnostic: eu rămân convins de faptul că noi nu trăim astăzi domnia unei epoci „de după datorie” Am putea chiar să susţinem, dincolo de aparențe, că noțiunea de datorie accede la deplinul său adevăr tocmai în universul cel mai laic. Definiţia virtuţii ca acţiune dezinteresată, ca smulgere din egoismul natural al individului, mi se pare, spre deosebire de ceea ce sugerează Lipovetsky, mai prezentă decât niciodată în reprezentările noastre despre adevărata moralitate. Evident, aceasta nu înseamnă că noi suntem întotdeauna (ba nici măcar prea des) la nivelul idealului. Cât despre rest, problema de a şti dacă vremurile pe care le trăim sunt mai mult sau mai puțin „virtuoase” decât anumite perioade din trecut face parte din rândul acelor probleme care sunt indecidabile prin esenţă şi care depind, înainte de toate, de umorile celui care pretinde că poate să judece. În schimb, e suficient să reflectăm un pic pentru a recunoaşte că acțiunea firmei Perrier, cecul de la teleton sau chiar sacul cu orez al şcolarilor nu ne stârnesc o prea mare admiraţie morală. Eventual, în cel mai bun caz, putem să socotim aceste gesturi ingenioase sau drăguţe, însă nimic în plus. Într-adevăr, ne îndoim de caracterul sacrificial sau dezinteresat al acestor acțiuni şi această îndoială continuă să prețuiască pentru fiecare dintre noi, fie inconştient sau nu, ca un criteriu moral. Să mergem mai

departe în acelaşi sens. Personalitățile care apar în mod regulat, în anchetele de opinie, ca fiind cele mai îndrăgite de către francezi sunt cel mai adesea prezente pentru motive care ţin de o etică „meritocratică" şi sacrificială, pentru că li se atribuie o capacitate excepţională de a se devota pentru anumite cauze de interes comun. Acest lucru este valabil pentru Maica Tereza sau Sora Emmanuelle ca şi pentru Medicii lumii sau Abatele Pierre. Presimt obiecţia care ar putea să-mi fie adusă: unii dintre aceştia nu ar fi chiar atît de dezinteresaţi, ba chiar ar avea o prea mare înclinaţie pentru microfoane şi ecrane. Însă, tocmai prin intermediul acestor bănuieli, justificate sau nu, se exprimă idealul unei virtuţi dezinteresate. De altfel, aceste noţiuni sunt cele care modelează întregul nostru sistem juridic. Mai ales dreptul nostru penal se bazează pe ideile de merit şi de responsabilitate. Ce sens ar avea expresii ca „circumstanțe atenuante" sau cea, agravantă, de „premeditare", dacă nu am presupune că fiecare individ (dacă este „sănătos la minte") are capacitatea de a alege, o anumită putere de a se smulge înclinaţiilor naturale în aşa fel încât mai degrabă să respecte legea decât să o încalce, şi dacă nu am face să depindă în mod direct binele şi răul de această capacitate?

Poate că aceste observații vor fi acceptate, însă ele vor fi supuse unei a doua obiecţii, şi anume aceea că personalităţile evocate sunt excepţiile care confirmă regula. Ele te fac să te gîndeşti la acei eroi a căror singularitate exemplară este salutată tocmai pentru că ne scutesc de datoria de a-i imita. În realitatea cotidiană, grija

pentru sacrificiu ar fi lăsat loc grijii pentru siguranţă şi fericire. Cecul trimis la teleton nu ar traduce decât un simplu şi banal mecanism de deculpabilizare. Deci, în sfera ideilor şi prin vocea câtorva personaje idealizate, virtutea meritocratică ar continua să se exprime, însă doar ca o rămăşită şi nu în realitatea faptelor. Vedeţi cazul Bosniei sau, la noi, soarta celor lipsiţi de un loc de muncă şi de locuinţă. Desigur, încercăm o oarecare tristeţe, însă de la distanţă, iar această suferinţă, oricât de sinceră ar fi, rămîne, pentru cea mai mare parte dintre noi (pentru toţi cei care nu-şi fac din ea o profesie), foarte suportabilă.

Poate că aceste constatări coincid cu o parte de neneglijat a experienţei noastre comune (chiar dacă mi se pare că ele, şi voi reveni asupra acestui fapt, subestimează semnificaţia şi importanţa formidabilei dezvoltări a organizaţiilor de caritate). Totuşi, le scapă exact miezul problemei, căci condiţiile sociale ca şi sensul acţiunii sacrificiale s-au schimbat în mod radical după apariţia individualismului laic. Sacrificiul de sine, şi aici este esenţialul, nu mai este astăzi impus din exterior, ci e liber consimţit, fiind resimţit ca o necesitate *interioară*. Aceasta este consecinţa, din ce în ce mai vizibilă, a autonomizării indivizilor. Nu mai poate fi vorba de a muri pentru patrie cu floarea la butonieră şi cu surâsul pe buze (dacă aşa au stat lucrurile vreodată ; în fapt, nimeni nu va contesta faptul că patriotismul a fost cândva o realitate). E adevărat că cecul trimis la teleton nu ne introduce nici un pericol în casă, însă trebuie să ne gîndim şi la un alt aspect, care reprezintă cealaltă faţetă a chestiunii: acel cec nu este cerut

de nimeni în afară de cel care îl semnează. Ce să spunem atunci despre cei care, pentru motive pe care, dacă vrem, putem să le supunem deriziunii sau tuturor bănuielilor, îşi angajează o parte din timp, din vacanţă sau, în cazul unora, chiar viaţa în slujba unei acţiuni caritative, deşi nici o presiune, în afara celei care vine dintr-o exigenţă interioară, nu îi constrânge la aceasta?

În orice fel am conduce analiza, suntem constrânşi să recunoaştem că devotamentul nu mai este efectul obligatoriu al unor tradiţii seculare. El nu depinde de nici un sentiment comunitar de nestăpânit, ci, poate pentru prima dată în istoria umanităţii, el trebuie să-şi găsească sursa exclusiv în omul însuşi. Cu alte cuvinte, trăim trecerea de la o logică a heterosacrificiului la o logică a autosacrificului. Nimic surprinzător, în aceste condiții, dacă observăm că el îmbracă forme mai blânde decât înainte! În spatele aparentului „crepuscul al datoriei", datoria nu accede în realitate la conceptul său, la adevărul său, decât în momentul în care ia sfârşit domnia heteronomiei.

Umanizarea sacrificiului

Modernitatea nu aduce cu sine respingerea transcendenţei, ci reamenajarea acesteia în aşa fel încât să se afle în acord cu principiul refuzului argumentului de autoritate. Grija pentru Alteritate, care se afirmă cu atâta

tărie în filosofia contemporană, tinde să ia forma unei „religii a Celuilalt". Această sacralizare a omenescului ca atare presupune trecerea de la ceea ce am putea numi o „transcendenţă verticală" (entităţi exterioare şi superioare individului, situate, ca să spunem aşa, în amonte faţă de el) la o „transcendenţă orizontală" (cea a celorlalţi oameni în raport cu eul).

Pentru a face dreptate unei asemenea deplasări, ar trebui scrisă o istorie a sacrificiului care să arate pentru ce motive şi pentru ce fel de entităţi şi-au sacrificat oamenii viaţa de-a lungul timpului sau, dacă nu viaţa în totalitate, cel puţin unul dintre aspectele ei. Căci sacrificiul consimţit în mod voluntar, orice conţinut ar avea şi oricât de mare ar fi amploarea sa, implică întotdeauna, cel puţin pentru cel care crede că îi percepe urgenţa, recunoaşterea unui sens superior celui al propriei existenţe. Cel care se sacrifică admite, în mod explicit sau nu, că lumea de dincolo are mai mare valoare decât lumea de aici. Marile momente ale unei asemenea istorii ar putea să fie, de exemplu (dar aceste momente nu sunt alese chiar la întâmplare), gloria lui Dumnezeu, Naţiunea, Revoluţia, în funcţie de o ordine care merge de la mai mult la mai puţin vertical, de la divin la uman... La romantici, „Poporul" tinde să ocupe locul rezervat altădată lui Dumnezeu, constituind o entitate superioară simplei sume a indivizilor care o compun. Cu toate acestea, el nu reprezintă în mai mică măsură o anumită umanizare a divinului. La fel stau lucrurile cu Revoluţia, care, şi ea, este superioară indivizilor care mor pentru ea, deşi este, deja, înscrisă în ordinea terestră.

Astăzi, dăruirea de sine pentru Patrie sau pentru Cauza revoluţionară nu mai este prea populară. Să fi dispărut sacrificiul din orizontul nostru etic? Am sugerat deja că nu aşa stau lucrurile. În schimb, e adevărat că natura sacrificului s-a schimbat profund. Dacă concetăţenii noştri nu sunt deloc dispuşi să se sacrifice pentru nişte valori „verticale”, care li s-ar impune de sus în jos, precum nişte forţe exterioare, ei par să fie gata să o facă pentru alte fiinţe, *cu condiţia ca ele să fie umane*.

Ştiu că o asemenea afirmaţie poate să pară arbitrară. Noţiunea de „sacrificu” este o sursă infinită pentru neînţelegeri. Ea are ruşinoase conotaţii teologice şi se confundă uşor cu anumite mortificări de care cea mai mare parte a vechilor religii păreau ataşate. Trebuie oare să subliniez că eu nu utilizez termenul în accepţiunea sa tradiţională? Eu vizez mai degrabă această exigenţă a unei griji faţă de celălalt atît de des afişată, chiar dacă doar în vorbe, ca o contrapondere indispensabilă în raport cu unica grijă de sine. Nu sunt marcate mai mult societăţile noastre de către hedonism, egoism şi laşitate decât de către sensul sacrificiului? Nu tolerează ele, în interior, milioane de excluşi, iar chiar la porţile lor, războaiele şi masacrele cele mai josnice? Nu sunt ele insensibile la spectacolul „suferinţei la distanţă” pe care miriadele de imagini televizate mai mult o exorcizează decât o uşurează? Şi puţinul devotament pe care îl observăm, atunci când nu este dedicat unor scopuri mediatice, nu este oare cel mai adesea limitat la sfera privată, la cercul apropiaţilor mai

curând decât la cercul celor „situaţi aproape” fiind, în acest fel, conform „individualismului” ?

Fără a aborda încă discuţia pe care o provoacă aceste întrebări legitime, voi observa doar că dăruirea de sine, fie şi limitată la propriii copii, rămâne în cea mai mare măsură problematică. Însă nici măcar nu e sigur că dăruirea de sine s-ar limita la sfera celor apropiaţi, căci acţiunea umanitară, oricât de fragilă şi contestabilă ar fi încă, e semnul unei noi aspiraţii, care nu se confundă cu formele tradiţionale ale carităţii. Dincolo de criticile pe care i le-am putea adresa *în plan politic*, ea traduce exigenţa unei solidarităţi cu întreaga umanitate, deci, a unei solidarităţi *care nu ar mai fi legată de vechile apartenenţe comunitare*, fie ele religioase, etnice, naţionale sau familiale. Fără îndoială, această aspiraţie rămîne încă embrionară în practică şi chiar este posibil ca uneori ea să pună nişte alibiuri la îndemâna inacţiunii politice. Totuşi, aceste constatări nu o împiedică să schiţeze un ideal care traduce trecerea de la o transcendenţă verticală la o transcendenţă orizontală, aceea potrivit căreia fiinţa umană ca atare este cea care reprezintă un apel imediat la responsabilitatea mea. Pe această bază, specific modernă prin aceea că îl vizează pe Celălalt în general şi nu doar pe cel cu care întreţin o legătură privilegiată, prestabilită de către tradiţie, se reformulează problematica dăruirii de sine.

Trăim mai puţin sfârşitul valorilor sacrificiale decât, în sens propriu, umanizarea lor, trecerea de la o gândire religioasă a sacrificiului la ideea că acesta nu ar

putea fi cerut decât *de către și pentru omul însuși.* Această nouă dăruire comandă, în planul eticii, apariția unor preocupări inedite. Celebra afirmație a lui Malraux despre „posibilitatea unui eveniment spiritual la scară planetară" care ar veni să marcheze secolul al-XXI-lea nu încetează să ne stârnească curiozitatea. Aceasta se întâmplă, fără îndoială, pentru că lungul proces prin care divinul se retrage din universul nostru social și politic se dovedește legat de o divinizare a omului care ne duce spre noi forme de spiritualitate. Termenul nu este folosit aici în mod laș și necontrolat, chiar dacă rămîne, într-un anume sens, analogic, fiindcă acolo unde există sacrificiu, este prezentă și ideea unor valori superioare. Iar faptul că ele sunt percepute astăzi ca fiind încarnate în inima umanității, iar nu într-o transcendență verticală, nu schimbă cu nimic lucrurile sau dacă le schimbă, schimbă raportul omului cu sacrul, dar nu implică deloc dispariția completă a acestuia din urmă. Noua transcendență nu se impune în mai mică măsură decât cea veche, chiar dacă o face într-un alt mod. Ea rămîne un apel la un plan de semnificație care, deși își are rădăcinile în ființa umană, nu trimite în mai mică măsură la o exterioritate radicală. Situat altădată în amonte în raport cu etica, pe care pretindea să o fondeze, sacrul a alunecat în aval, și în această trecere din amonte în aval, de la teologico-etic la etico-religios, se află secretul moralelor care vor veni.

În acest sens mi se pare că etica autenticității nu este deloc ultimul cuvânt al moralei contemporane. După o perioadă de contestare, în anii șaizeci, în care pretindea să

curând decât la cercul celor „situaţi aproape" fiind, în acest fel, conform „individualismului" ?

Fără a aborda încă discuţia pe care o provoacă aceste întrebări legitime, voi observa doar că dăruirea de sine, fie şi limitată la propriii copii, rămâne în cea mai mare măsură problematică. Însă nici măcar nu e sigur că dăruirea de sine s-ar limita la sfera celor apropiaţi, căci acţiunea umanitară, oricât de fragilă şi contestabilă ar fi încă, e semnul unei noi aspiraţii, care nu se confundă cu formele tradiţionale ale carităţii. Dincolo de criticile pe care i le-am putea adresa *în plan politic*, ea traduce exigenţa unei solidarităţi cu întreaga umanitate, deci, a unei solidarităţi *care nu ar mai fi legată de vechile apartenenţe comunitare*, fie ele religioase, etnice, naţionale sau familiale. Fără îndoială, această aspiraţie rămîne încă embrionară în practică şi chiar este posibil ca uneori ea să pună nişte alibiuri la îndemâna inacţiunii politice. Totuşi, aceste constatări nu o împiedică să schiţeze un ideal care traduce trecerea de la o transcendenţă verticală la o transcendenţă orizontală, aceea potrivit căreia fiinţa umană ca atare este cea care reprezintă un apel imediat la responsabilitatea mea. Pe această bază, specific modernă prin aceea că îl vizează pe Celălalt în general şi nu doar pe cel cu care întreţin o legătură privilegiată, prestabilită de către tradiţie, se reformulează problematica dăruirii de sine.

Trăim mai puţin sfârşitul valorilor sacrificiale decât, în sens propriu, umanizarea lor, trecerea de la o gândire religioasă a sacrificiului la ideea că acesta nu ar

putea fi cerut decât *de către şi pentru omul însuşi*. Această nouă dăruire comandă, în planul eticii, apariţia unor preocupări inedite. Celebra afirmaţie a lui Malraux despre „posibilitatea unui eveniment spiritual la scară planetară" care ar veni să marcheze secolul al-XXI-lea nu încetează să ne stârnească curiozitatea. Aceasta se întâmplă, fără îndoială, pentru că lungul proces prin care divinul se retrage din universul nostru social şi politic se dovedeşte legat de o divinizare a omului care ne duce spre noi forme de spiritualitate. Termenul nu este folosit aici în mod laş şi necontrolat, chiar dacă rămîne, într-un anume sens, analogic, fiindcă acolo unde există sacrificiu, este prezentă şi ideea unor valori superioare. Iar faptul că ele sunt percepute astăzi ca fiind încarnate în inima umanităţii, iar nu într-o transcendenţă verticală, nu schimbă cu nimic lucrurile sau dacă le schimbă, schimbă raportul omului cu sacrul, dar nu implică deloc dispariţia completă a acestuia din urmă. Noua transcendenţă nu se impune în mai mică măsură decât cea veche, chiar dacă o face într-un alt mod. Ea rămîne un apel la un plan de semnificaţie care, deşi îşi are rădăcinile în fiinţa umană, nu trimite în mai mică măsură la o exterioritate radicală. Situat altădată în amonte în raport cu etica, pe care pretindea să o fondeze, sacrul a alunecat în aval, şi în această trecere din amonte în aval, de la teologico-etic la etico-religios, se află secretul moralelor care vor veni.

În acest sens mi se pare că etica autenticităţii nu este deloc ultimul cuvânt al moralei contemporane. După o perioadă de contestare, în anii şaizeci, în care pretindea să

revoluţioneze cadrele moralei burgheze, etica autenticităţii se mărgineşte astăzi să-i aducă anumite corective, pledând, uneori pe drept cuvânt, pentru o mai mare luare în seamă a individului. Voinţa de a realiza o perfectă imanenţă a sinelui este un eşec, iar aceasta dintr-un motiv de fond, pe care trebuie să încercăm să-l analizăm cu mai multă atenție, şi anume acela că exigenţa autonomiei, atât de dragă umanismului modern, nu suprimă noţiunea de sacrificiu şi nici pe cea de transcendenţă. Ea implică doar, şi trebuie să înțelegem asta, o *umanizare a transcendenței şi, prin aceasta, nu eradicarea, ci mai curând o deplasare a figurilor tradiționale ale sacrului.* Iubirea, rezervată altădată divinității (sau entităţilor superioare oamenilor, precum Patria sau Revoluția) s-a umanizat şi, din aceleaşi motive, la fel stau lucrurile cu ideologiile sacrificiale. Fără să dispară, ele s-au transformat şi, mai ales, şi-au schimbat obiectul. Dacă acceptăm să vedem în sacrificiu una dintre măsurile sacrului, aşa cum ne invită chiar etimologia, ar trebui să completăm istoria religiei şi a eticii cu o istorie a reprezentărilor şi a sentimentelor. Un asemenea fir conducător ne-ar permite să observăm în ce fel sunt percepute aventurile sacrului de către subiecţii care sunt, în cele din urmă, singurii săi eroi veritabili şi, tocmai prin aceasta, în ce fel problema sensului vieţii lor va fi încetul cu încetul reamenajată în spaţiul umanismului modern.

În cursul ultimilor ani, istoricii mentalităţilor au formulat o ipoteză a cărei semnificaţie pare considerabilă. Într-adevăr, totul pare să indice că, vreme de secole şi, cel puţin, de-a lungul celor trei secole care preced apariţia Luminilor şi naşterea universului democratic (secolele XV-XVIII), principiul fondator al familiei nu a avut practic nici o legătură cu ceea ce numim în mod obişnuit „iubire". Începând cu cercetările lui Ariès[1], aceşti cercetători ne invită să relativizăm înclinaţia noastră de a socoti drept „natural"[2] ceea ce s-a întîmplat, de fapt, în urma unei evoluţii istorice. Ştim astăzi că, cel puţin în

---

[1] Modelul iubirii-pasiune, reamenajat mai târziu de către romantici, îşi găseşte, totuşi, originea la sfârşitul secolului al XI-lea şi la începutul secolului al XII-lea, în iubirea curtenească. De atunci, poezia europeană nu va înceta să se inspire din aceleaşi surse ca şi trubadurii. Cf. Denis de Rougement, *L'amour et l'Occident* (Plon), ale cărui teze, deşi foarte contestate uneori, nu sunt, totuşi, mai puţin stimulante.

[2] Desigur, acesta este un argument central pentru un anumit feminism, cel mai bine reprezentat în Franţa de cărţile lui Elisabeth Badinter. Partizanii ideii unei naturi umane eterne nu au ezitat să-şi exprime reticenţele faţă de aceste cercetări. Cf., de exemplu, James O. Wilson, *Le sens moral*, Commentaire/Plon, 1993. Aşa cum vom vedea mai departe, un anumit număr de fapte istorice sunt, totuşi, dificil de înţeles în afara cadrului unei istorii a mentalităţilor, oricare ar fi dificultăţile epistemologice ale unei asemenea abordări.

timpul Evului Mediu tîrziu[1], moartea unuia dintre soţi sau a unui copil nu a fost socotită întotdeauna o catastrofă. Putem spune că, în mod general, fundamentul familiei tradiționale nu era sentimentul şi că a trebuit să aşteptăm ca subiectivitatea modernă să se formeze, ca noţiunea de individ liber să devină o realitate sociologică concretă pentru ca afinitatea electivă cu celălalt, iar nu tradiția impusă, să constituie un nou mod de organizare familială. Doar pe acest fond de individualism a început să fie resimțit doliul unui soț sau al unei soţii, al unui fiu sau al unei fiice ca o „durere de inimă" permiţând găsirea în sine a unor resurse pentru eventualele sacrificii[2]

Lucrările noii istorii, mai ales cele ale lui Ariès, ne dau o imagine asupra acestei mutaţii decisive atunci când ne învaţă că în perioada clasică moartea era încă 1) anunţată, iar nu ascunsă muribundului prin intermediul unor minciuni[3], 2) publică, nefiind rezervată, ca un secret

---

[1] Cititorul trebuie să ţină minte această dublă limitare, geografică şi istorică. În afara acestui cadru bine precizat, observaţiile care urmează şi-ar pierde credibilitatea şi ar deveni chiar absurde, dacă le-am utiliza în mod greşit pentru a da de înţeles că „iubirea nu apare decât în secolul al XVIII-lea"! În schimb, ar fi interesant de văzut de ce iubirea a fost absentă, în acest Ev Mediu european târziu, din relaţiile *familiale* şi, mai ales, din căsătorie.

[2] Vezi, de exemplu, Edward Shorter, *La naissance de la famille moderne*, Seuil, 1977

[3] Cf. Philippe Ariès, *Essais sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen Age à nos jours*, Seuil, 1975, pagina 62: „Prima motivaţie a minciunii a fost dorinţa de a-l cruţa pe bolnav, de a-l scuti de încercarea sa. Dar foarte curând, acest sentiment a cărui origine ne

sau ca o indiscreţie, numai sferei private, 3) familiară şi aproape „îmblânzită”, pe cînd noi o găsim anormală şi angoasantă, ca şi cum ea ar ţine întotdeauna de un accident, în afară de cazul în care e vorba de un eşec provizoriu al medicinei[1]... Deci, o distanţă sensibilă între o moarte care, la cei bogaţi ca şi la cei mai săraci, se derula

---

este cunoscută (intoleranţa faţă de moartea celuilalt şi încrederea reînnoită a muribundului în anturajul său) a fost înlocuit de un sentiment diferit, caracteristic pentru modernitate evitarea tulburării si a emoţiei prea puternice, de nesuportat, nu pentru muribund, ci pentru societate si pentru anturajul său, sentimente provocate de urâţenia agoniei şi de simpla prezenţă a morţii în plină viaţă fericită, pentru că de acum înainte se admite că viaţa este întotdeauna fericită sau trebuie să pară întotdeauna aşa”.

[1] *Ibid.*, p. 73. Pare cel mai potrivit să amintim aici modul în care Ariès îşi rezumă propriile cercetări despre atitudinea în faţa morţii care a prevalat vreme de secole în Evul Mediu: „La început am întâlnit un sentiment foarte vechi, durabil şi foarte masiv, de familiaritate cu moartea, fără frică şi fără disperare, la jumătatea drumului între resemnarea pasivă şi încrederea mistică. Prin moarte, mai mult decât prin ceilalţi timpi forte ai existenţei, se revelează Destinul, iar muribundul îl acceptă într-o ceremonie publică al cărei rit este fixat de către obişnuinţă. Ceremonia morţii este atunci cel puţin la fel de importantă ca cea a funeraliilor şi a doliului. Moartea reprezintă modul în care fiecare om îşi recunoaşte destinul în care propria sa personalitate nu este nimicită, ci este adormită – *resquies*... Această credinţă nu opune în măsura în care o credem noi astăzi timpul de dinainte şi timpul de după moarte, viaţa şi supravieţuirea. În povestirile populare, morţii sunt la fel de prezenţi ca şi cei vii, iar cei vii au tot atât de puţină personalitate ca şi morţii... Această atitudine în faţa morţii exprimă abandonarea în braţele Destinului şi indiferenţă faţă de formele foarte particulare şi diverse ale individualităţii”.

de obicei în prezența rudelor, a vecinilor sau chiar a unor simpli trecători, şi o moarte modernă tot mai mult sustrasă familiilor pentru a se petrece în singurătatea spitalului.

Să ne oprim puțin asupra acestei relative indiferențe față de deces. Mai mult decât consolările puse la dispoziție de religie sau de anturaj, ceea ce pare să fi provocat placiditatea strămoşilor noştri este refuzul implicit al noțiunii moderne de individualitate concepută ca atom, ca monadă separată de ascendența şi de descendența sa printr-o ruptură *absolută*. Multă vreme, la întrebarea „Cine eşti?" s-a putut răspunde în termeni de ascendență „sunt fiul sau fiica lui...". Această atitudine era convenabilă pentru nişte vremuri în care ideea unui individ liber în alegerile sale şi singur în intimitate era, pentru a spune aşa, necunoscută. Indivizii se defineau ca membri ai unei genealogii indivizibile. Dacă exista o oarecare individualitate, ea rezida mai degrabă în însăşi această genealogie decât în cutare sau cutare ființă umană particulară. Naşterea subiectului stăpân pe sine, auto-definit de angajamentele şi alegerile sale, implica, dimpotrivă, faptul că el trebuia să înceteze să se considere, în primul rând, ca un element solidar al unei totalități organice[1]. Din acel moment, moartea trebuia să-şi schimbe

---

[1] Shorter formulează excelent sensul acestei mutații: „În vremurile 'bune' de altădată, oamenii îşi aflau propria identitate şi locul care le revenea în ordinea eternă a lucrurilor examinând succesiunea generațiilor care îi precedaseră, o succesiune care continuă cu ei într-un viitor despre care se putea prezice doar că avea mari şanse să fie cu totul asemănător trecutului. Dacă membrii

sensul, iar indiferenţa trebuia să facă loc angoasei. Moartea a căpătat alura unei aneantizări complete[1], în loc să fie, pentru a spune aşa, o peripeţie a *vieţii însăşi*.

Hegel şi, deja înaintea lui, romanticii au afirmat aceasta încă din momentul în care au examinat raportul speciei cu indivizii particulari care o compun, socotind că indivizii trebuie să se reproducă şi să moară pentru ca viaţa universală a speciei să poată să se perpetueze. Astăzi, noi continuăm să percepem moartea animalelor în acest cadru de gândire „holist", nepunând preţ pe ea decât în funcţie de gradul lor de individualitate. Dacă animalul este domestic, umanizat deja prin afecţiunea familiei, durerea pricinuită de pierderea sa este uneori extrem de vie. Dacă este sălbatic şi specia nu îi este pusă în pericol, privim dispariţia lui ca pe un fenomen natural, care nu trebuie să ne afecteze în mod special. Desigur, această remarcă nu

---

societăţilor tradiţionale erau capabili să se arate atît de placizi în faţa morţii, aceasta se întâmpla, în ultima instanţă, pentru că ei aveau certitudinea că numele şi memoria lor se vor perpetua prin intermediul familiilor din neamul lor. Astăzi (...) am încetat să ne interesăm de familie ca mijloc de a trişa moartea şi, în acelaşi timp, am renunţat la acele legături care uneau o generaţie cu următoarea" (*op. cit.*, p. 16).

[1] Cf. Philippe Ariès, *op. cit.*, p. 74: Începând cu primele apariţii ale individualismului modern, deja în plin Ev Mediu, „moartea a încetat să fie o viguroasă uitare de sine, însă fără conştiinţă, a încetat să fie acceptarea unui destin formidabil, însă fără discernământ. Ea a devenit locul în care particularităţile proprii fiecărei vieţi apăreau la lumina zilei în conştiinţa limpede, acolo unde totul este cântărit, socotit, scris, acolo unde totul poate să fie schimbat, să fie pierdut sau să fie salvat".

are decât o valoare metaforică. Nu e vorba aici de a sugera că omul din perioada clasică își privea semenii așa cum privim noi animalele. Totuși, absența individuației, datorată ponderii genealogiei și a comunității, explică faptul că acestea din urmă au putut să joace, *mutatis mutandis*, un rol analog cu cel al speciei în dialectica viului descrisă de Hegel. La fel cum viața universală este superioară ființelor particulare care mor pentru ea, genealogia, tradițiile, ponderea comunității erau infinit mai importante decât individul. Acesta trebuia să fie foarte conștient de asta, în asemenea măsură încât, percepându-se ca parte a unei entități superioare lui, putea să-și relativizeze propriul sfârșit. Comunitarismul tradițional trebuia astfel să întărească credința pentru a dobîndi convingerea că moartea era o tranziție, o simplă schimbare de stare. Individul autonom, rupt de ceea ce îl precede și de ceea ce îl urmează, nu mai poate să își permită un asemenea lux. Fiind un absolut în sine și pentru sine, moartea îi apare ca un neant absolut, iar credințele sale religioase, dacă le mai are, nu mai sunt sprijinite de vechile solidarități. De aici rupturile decisive pe care, făcînd sinteza rezultatelor indubitabile ale noii istorii, le repereazǎ Edward Shorter între familia modernă, constituită progresiv începând din secolul al XVIII-lea, și familia europeană tradițională. Ele se referă la natura căsătoriei, la apariția vieții private și a iubirii părintești. Toate acestea sunt asociate cu intruziunea „sentimentului" în relațiile familiale, precum și cu emancipare indivizilor de sub stăpânirea tradițiilor comunitare și religioase de

altădată. Relaţia dintre aceste două fenomene majore va contribui în mare parte la deplasarea ideii de sacru către noi obiecte, mai puţin exterioare omului. Ea este cea care determină, pentru aceleaşi motive, şi o umanizare a motivelor sacrificiului.

Căsătoria din dragoste, naşterea vieţii private şi apariţia afecţiunii părinteşti

Spre deosebire de o idee avansată adesea de către gânditorii tradiţionalişti, familia nu avea să dispară o dată cu Vechiul Regim, ea fiind chiar una dintre rarele instituţii care au rezistat atât de bine după Revoluţie, încât se menţine şi astăzi mai vie şi, probabil, în ciuda numărului ridicat de divorţuri, mai stabilă decât niciodată. Totuşi, această permanenţă nu trebuie să ascundă profunzimea schimbărilor, ba chiar a bulversărilor intervenite începând din secolul al XVIII-lea. Fără îndoială că cea mai importantă dintre acestea constă în trecerea de la o căsătorie „raţională", cu finalitate economică şi, cel mai adesea, organizată de către părinţi sau, prin intermediul lor, de către comunitatea sătească, la o căsătorie din dragoste, aleasă în mod liber de către partenerii înşişi. Iată cum descrie această evoluţie unul dintre cei mai buni istorici ai noştri, François Lebrun: „În raport cu situaţia de astăzi, funcţiile familiei conjugale de ieri sunt în mod esenţial economice. Unitate de consum şi unitate de

Pentru noi, Modernii, semnificaţia acestei atitudini a devenit, încetul cu încetul, opacă. Atei sau agnostici avertizaţi, noi am prefera să murim dintr-odată, fără suferinţă şi, dacă s-ar putea, fără să ne gîndim la asta. Orice meditaţie asupra morţii ni se pare superfluă, puţin „virilă" şi, pentru a spune totul, patologică. Freud, care a fost gânditorul prin excelenţă al deziluziei, a spus-o fără menajamente: „Când începem să ne punem întrebări despre sensul vieţii şi despre moarte, suntem bolnavi, căci toate acestea nu există în mod obiectiv" Montaigne şi stoicii nevrozaţi? Şi împreună cu ei, toţi pretinşii înţelepţi ai tradiţiei? Poate că valurile superstiţiei ne-au căzut de pe ochi, însă, privaţi de mituri, ce ne mai rămîne de spus şi de gândit în faţa absurdităţii doliului? Psihologia a detronat teologia, iar acesta este un eveniment major. Totuşi, în ziua înmormântării, lîngă cavou sau lîngă sicriu, jena pune stăpânire pe spirite. Ce să-i spui mamei care şi-a pierdut fiica sau tatălui disperat? În clipa aceea suntem confruntaţi în mod brutal cu problema sensului, mai degrabă, cu eclipsa sa în lumea laicizată. Reduşi doar la discursul afectelor, facem în noi înşine proba limitelor sale, căci îmbărbătarea adusă de nişte gesturi de compasiune, oricât de preţioasă ar fi, nu este pe măsura problemei puse de o absenţă despre care noi ştim că a devenit, în termeni proprii, lipsită de sens. De aici decurge şi banalitatea gesturilor făcute în asemenea situaţii. Totuşi, ele nu

producție, ea trebuie să asigure în plus păstrarea şi transmiterea unui patrimoniu. Cuplul este format pe aceste baze economice prin alegerea şi voinţa părinţilor sau, uneori, a celor interesaţi, însă fără ca sentimentele acestora să conteze prea mult... În asemenea condiții, familia nu poate să aibă decât într-un mod cu totul secundar funcţii afective şi de educaţie. O bună căsătorie este căsătoria raţională, iar nu căsătoria din dragoste. Desigur, iubirea poate să se nască ulterior din viața dusă în comun, însă este o iubire plină de rezervă, care nu datorează nimic iubirii-pasiune, care este lăsată pe seama relațiilor extraconjugale"

Nouă, celor care suntem moştenitorii romanticilor, principiul unirii sentimentale ni se pare aproape o regulă. Modul în care ne reprezentăm cuplul a pierdut aproape întreaga semnificaţie pe care o mai avea în perioada clasică asigurarea perenităţii neamului şi a proprietăţii familiale prin asumarea necesităţilor producţiei şi reproducerii. Dacă ne batem joc cu plăcere de ideea unei „căsătorii pentru bani", asta se întîmplă pentru că am uitat obiectivele unei asemenea asocieri. Să ne amintim că în virtutea unui edict din februarie 1556 împotriva „căsătoriilor clandestine", copiii căsătoriţi fără încuviinţarea părinților lor erau dezmoşteniți şi declaraţi în afara legii. În 1579, o ordonanță a lui Blois îi socotea răpitori şi îi pedepsea cu moartea „fără speranţă de grațiere sau de iertare" pe cei care s-ar fi căsătorit fără consimțământul rudelor cu „minori" de mai puţin de

douăzeci şi cinci de ani[1]! Ideea că cei care s-au căsătorit fără consimţământul rudelor cu minori de mai puţin de douăzeci şi cinci de ani au putut fi condamnaţi la moarte, aşa cum a fost cazul în Franţa secolului al XVI-lea, ni se pare atît de arhaică încît neglijăm faptul că ea avea, din punctul de vedere al bărbaţilor şi femeilor din epocă, motive extrem de puternice.

Iată, fără îndoială, evidenţa cea mai bine împărtăşită a vremii noastre, poate chiar singura care poate să-şi asigure o asemenea unanimitate: viaţa comună este o problemă de sentiment şi de alegere, ea ţine de decizii individuale *private*, adică sustrase, în măsura posibilului, influenţelor societăţii globale. Chiar în numele acestei viziuni „sentimentale" a raporturilor umane, căsătoria, fie ea şi din dragoste, este pusă, uneori, în cauză, pentru că ea acordă încă un rol prea important tradiţiilor, făcînd o concesie inutilă comunităţii, de ale cărei sentimente autentice nu ar trebui să se ţină seama.

De unde o a doua ruptură, pe care toţi istoricii familiei sunt de acord să o sublinieze, şi anume aceea că în vechile timpuri intimitatea nu exista nici în cazul poporului şi nici în cazul elitelor. În oraş ca şi la sat, imensa majoritate a familiilor trăiau într-o singură cameră[2], ceea ce excludea, *de facto*, posibilitatea oricărei forme de *privacy*. Dar ceea ce ne face să credem că

---

[1] Cf. Flandrin, *Familles. Parenté, maison, sexualité dans l'ancienne société*, Seuil, 1976, p. 130

[2] *Ibid.*, p. 95

intimitatea nu era încă un obiect al dorinţei[1], este faptul că ea nu exista în mai mare măsură nici în cadrul burgheziei sau al aristocraţiei, chiar dacă mijloacele lor economice ar fi făcut-o posibilă. Ariès a arătat, prin intermediul analizelor sale despre arhitectura marilor case nobile şi burgheze, în ce fel camerele, deşi multe la număr, nu aveau nici o funcţie specială şi se deschideau, în general, unele înspre altele într-o promiscuitate care ni s-ar părea astăzi insuportabilă. Va trebui să aşteptăm secolul al XVIII-lea pentru ca să se nască culoarele destinate să asigure autonomia şi izolarea diferitelor locuri.

O altă faţă a acestei nerecunoaşteri a sferei private: comunitatea îşi permitea să intervină în viaţa familială într-un mod care ni s-ar părea astăzi de neconceput. Stă mărturie pentru aceasta, printre alte semne, practica numită „charivari", a cărei studiere li s-a părut crucială istoricilor familiei. E semnificativ faptul că această stranie şi zgomotoasă ceremonie, prin care comunitatea îşi exprima dezaprobarea faţă de un cuplu deviant, i-a vizat mai cu seamă pe soţii încornoraţi sau bătuţi. Prin slăbiciunea şi prin incapacitatea lor de a stabili autoritatea

---

[1] Cf. Shorter, *op. cit.*, p. 69 „Mediul înconjurător fizic al familiei tradiţionale descuraja orice aspiraţie la intimitate. Prea multe fete curioase îşi fixau privirile asupra vieţii intime, prea mulţi străini veneau şi plecau fără încetare în casă. Supravegherea informală pe care o exercita comunitatea era omniprezentă graţie organizării spaţiului şi restricţiile formale pe care autorităţile le impuneau în privinţa sentimentului şi a înclinaţiei erau prea puternice pentru a permite să se formeze strânse legături afective".

şefului familiei, ei puneau în pericol comunitatea. În acest caz, ea trebuia să opereze o readucere la ordine într-un domeniu despre care putem să înţelegem că nu era considerat încă o problemă strict privată. Unele regiuni asociau această manifestare cu „l'azouade", nefericitul soţ fiind plimbat prin tot satul, așezat invers pe un măgar. Jean-Louis Flandrin subliniază, ca un simptom al ponderii exorbitante a comunităţii în treburile familiei, faptul că în absenţa soţului (care putuse să fugă la timp) era aşezat pe măgar cel mai apropiat vecin, pentru a i se reaminti datoria de a supraveghea conduita membrilor comunităţii, deci responsabilitatea sa indirectă pentru comportamentul greşit al concetăţenilor săi !

A treia ruptură, cea reprezentată de apariţia iubirii părinteşti, nu este, în mod evident, lipsită de legături cu celelalte două, căci nu este tocmai căsătoria din dragoste, aleasă de către indivizi şi neimpusă de tradiţie, una dintre condiţiile cele mai sigure ale afecţiunii arătate copiilor? Fără îndoială, este injust sau exagerat să pretindem că „instinctul" sau iubirea maternă nu existau, pentru că, în mod sigur, a existat întotdeauna un minimum de ataşament al părinţilor pentru progenitura lor, fie şi doar într-o formă naturală şi biologică, aşa cum putem să observăm în cazul majorităţii speciilor animale. Totuşi, una dintre concluziile cele mai surprinzătoare ale studiilor istorice recente este aceea că dragostea părintească a fost departe de a fi o prioritate, aşa cum a devenit pentru majoritatea cuplurilor de astăzi. A trebuit să treacă chiar multă vreme pentru aceasta, aşa cum arată şi acea anecdotă, simplă şi

binecunoscută, însă extrem de semnificativă pentru o mentalitate care va evolua foarte lent între secolele XVI şi XVIII: Montaigne, marele nostru umanist, mărturisea că nu îşi aminteşte exact câţi copii i-au murit imediat după naştere! Iată ceva care spune multe despre abisul care ne desparte de Renaştere, cu atât mai mult cu cât această ignoranţă nu se datora unei uscăciuni specifice inimii filosofului, ci atitudinea sa e mai degrabă simptomul unui comportament dominant în epocă în raport cu aceste fiinţe încă „în potenţă" care sunt copiii[1]

Într-o perspectivă analogă, vom nota că noţiunea de „datorii" ale părinţilor faţă de progenitura lor nu pare să se fi impus ansamblului societăţii decât începând din secolul al XVIII-lea (în mod foarte variabil în funcţie de diversele pături sociale). În perioada clasică, relaţia era inversă. Aşa cum arată Jean-Louis Flandrin, „se mai credea, în secolul al XVII-lea, că copilul îi datora totul tatălui său pentru că îi datora viaţa. 'Dacă şi unul şi celălalt se află în aceeaşi nevoie, fiul trebuie să-şi ajute mai degrabă tatăl decât propriul fiu, credea Fernandès de

---

[1] Trebuie să notăm că acest „in potenta" îşi schimbă sensul în funcţie de acea dimensiune a timpului care este valorizată de societate, societăţile tradiţionale privilegiind trecutul, pe când societăţile moderne privilegiază viitorul. Pentru noi, moştenitorii lui Rousseau, care îi atribuim fiinţei umane un ideal de „perfectibilitate", copilul este plin de speranţă şi de promisiuni; pentru antici, el este mai ales neterminat, deci imperfect, iar cum vocaţia sa este în mod esenţial aceea de a repeta nişte modele deja existente, speranţa pusă în el nu putea să fie decât foarte limitată.

Moure, cu atît mai mult cu cât a primit o mai mare binefacere din partea părinţilor decât din partea copiilor săi' Faptul că un tată ar fi putut să se sacrifice pentru copiii săi era unul dintre paradoxurile creştinismului, iar sacrificiul lui Christos păstra încă în secolul al XVII-lea acest caracter paradoxal: 'Taţii dau naştere copiilor lor şi acesta este un mare har – exclama Părintele Cheminais în a doua jumătate a secolului –, însă nu a fost văzut niciodată un tată care să fi păstrat viaţa copiilor săi prin propria sa jertfă şi care să fi murit pentru a-i face să trăiască, asemenea tatălui nostru ceresc'"[1]

„Nu a fost văzut niciodată un tată...": fără îndoială, această afirmaţie avea drept scop sublinierea caracterului excepţional şi admirabil al sacrificiului consimţit de Christos. Dar pentru a putea fi utilizat, argumentul trebuia să stârnească un oarecare ecou în rândurile celor care îl ascultau. Constatarea este confirmată prin studierea catehismelor şi manualelor de confesiune apărute între secolele XIV-XVIII. Până la mijlocul secolului al XVI-lea, toate evocă pe larg datoriile copiilor faţă de părinţi, dar aproape niciodată nu se întîmplă şi invers, iar doar în mod progresiv şi foarte timid această idee a fost introdusă începând de la sfîrşitul secolului al XVI-lea, căpătând amploare în secolul al XVIII-lea. Curios contrast, a cărui origine este explicată astfel de Flandrin: „În elitele sociale ale acelei vremi, mulţi şefi de familie luptau pentru ascensiunea casei lor, iar o familie prea numeroasă risca să

---

[1] Jean-Louis Flandrin, *Familles...*, *op. cit.*, p. 135

ruineze această ambiţie (...) În acele familii, era îndrăgit cel care purta speranţele de ascensiune socială ale tatălui În schimb, atunci cînd o duzină de alţi copii veneau să-l împiedice pe tată să-şi rotunjească averea şi să fure moştenitorului o parte din patrimoniu, punând astfel în pericol ascensiunea familiei, e de înţeles că tatăl le purta pică. În mod general, incapacitatea de a controla naşterile făcea să crească numărul copiilor nedoriţi, iar speranţa de a scăpa de aceştia prin moarte putea să se insinueze cu atît mai uşor în minţile oamenilor cu cât mortalitatea infantilă era, se ştie, considerabilă mai ales printre copiii daţi în grija unor doici de la ţară. În rest, oare chiar fără să se gândească la nici un rău erau lăsaţi mezinii familiilor burgheze în seama unor doici, pe cînd mama îl hrănea pe moştenitor ?"[1]

Această teribilă bănuială pare cu atît mai justificată cu cât încredinţarea copiilor unor doici, care afecta o cincime sau o şesime din numărul bebeluşilor din secolul al-XVII-lea[2], pentru a nu spune nimic despre infanticidul

---

[1] *Ibid.*, p. 149

[2] Cf. Shorter, *op. cit.*, p. 219. Această practică, spre deosebire de ceea ce se putea crede, nu era specifică doar familiilor celor mai sărace. Shorter citează exemplul „tipic" al unui ţesător care, întrebat de un prieten despre o cumnată despre care se vorbea că şi-ar fi abandonat al doilea copil, deşi avea cu ce să trăiască şi trecea drept o „femeie de treabă", a replicat: „Este într-adevăr o femeie de treabă şi foarte demnă, însă copilul o deranja de la treburile sale şi, de altfel, ea şi-a abandonat şi primul copil" (p. 217). De altfel, iată cum le descrie Shorter, în acord cu ceilalţi istorici, dar şi cu mărturiile cele mai

pur şi simplu, se învecina adesea cu un omor. Ori, se pare că părinţii nu ignorau cu totul acest fapt[1] În rest, cifrele sunt foarte grăitoare: în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, între 62 şi 75% dintre copiii daţi în grija unor doici mureau înainte de a atinge vârsta de un an! Aceşti „mici morţi" nu păreau să-i tulbure nici pe părinţi, nici societatea şi nici pe doicile mercenare: Flandrin relatează cazul concret al uneia dintre acestea care, în douăzeci de ani de meserie, s-a ocupat de doisprezece copii şi nu a înapoiat nici unul viu, fără ca acest fapt să fi stârnit emoţia cuiva! Se ştie, de asemenea, cât de mult era folosită înfiorătoarea practică a înfăşării. Ea era nu doar un veritabil supliciu pentru bebeluşi, ci le şi punea sănătatea şi viaţa în pericol. Cât despre abandonarea copiilor, chiar un autor atît de preocupat de revalorizarea vremurilor de demult cum este istoricul american John Boswell apreciază, sprijinindu-se pe cele mai recente cercetări, că ea reprezenta, încă şi în secolul al XVIII-lea, aproape 30%

---

luminate din epocă, pe doicile profesioniste: „Ca regulă generală, ele erau extrem de indiferente faţă de starea bebeluşilor pe care îi acceptau în pensiune. Pentru ele, copiii erau mărfuri, la fel cum este cacaoa pentru un agent de bursă" (p. 230). Urmează o enumerare a relelor tratamente aplicate copiilor care conduceau atît de des la moartea acestora.

[1] Totuşi, François Lebrun citează celebrul caz al lui Rousseau care se declară convins de faptul că copiii săi, lăsaţi în seama unor doici, au avut parte de o educaţie mai fericită decât a sa. Cu toate acestea, deşi rata mortalităţii nu a fost cunoscută în detaliu, aşa cum se întâmplă astăzi, se pare că părinţii au ştiut încă de atunci că a-l da pe un copil în grija unei doici era un lucru periculos pentru viaţa lui.

din numărul naşterilor înregistrate[1]! Soartă funestă, fiindcă la Paris, unde dispunem de cifre fiabile, copiii adăpostiţi la Spital nu aveau decât o şansă din zece de a atinge vârsta de zece ani, atît din pricina mortalităţii ridicate cât şi din cauza indiferenţei şi a relelor tratamente care le erau aplicate[2]. François Lebrun socoteşte absolut autentică şi conformă cu realitatea această descriere din epocă a condiţiilor în care micuţii abandonaţi în provincie erau aduşi la marele spital parizian: „Un bărbat îi aduce pe copiii nou născuţi, purtându-i în spate într-o cutie matlasată în care este loc pentru trei. Ei stau în picioare în scutecele lor, respirând aer prin partea de sus a cutiei. Bărbatul nu se opreşte decât pentru a mânca şi pentru a le da să sugă puţin lapte. Cînd îşi deschide cutia, găseşte adesea un bebeluş mort. Îşi sfârşeşte călătoria cu ceilalţi doi, nerăbdător să scape de povara sa. După ce a depus-o la spital, pleacă din nou pe câmp pentru a-şi relua îndeletnicirea care îi permite să-şi câştige pâinea" O ultimă cifră, care nu ne va mai mira după cele de mai sus: se apreciază că nouă zecimi dintre copii mureau, fie direct în timpul acestui traseu, fie în cele trei luni care urmau

[1] Cf. *Au bon coeur des inconnus. Les enfants abandonnés de l'Antiquité à la Renaissance*, Gallimard, 1993 (ediţia originală a apărut în 1988). Dinspre partea sa, Shorter avansează, pentru mijlocul secolului al XIX-lea, cifra de 33 000 de copii abandonaţi în Franţa în fiecare an, dintre care cel puţin 5 000 abandonaţi de părinţii lor legitimi, cf. *La naissance de la famille moderne*, *op. cit.*,p. 216

[2] Vezi cifrele culese de Lebrun în cartea sa, p. 158 si sq.

aducerii lor la spital, fără ca societatea sau conştiinţa comună să se supere în mod deosebit!

Cum s-a întîmplat ca iubirea şi afecţiunea să ia locul legăturilor tradiţionale şi a indiferenţei? Din ce motive de fond o asemenea revoluţie a mentalităţilor devine regulă? În ciuda diversităţii lor, interpretările converg în privinţa esenţialului: ponderea afectivităţii în relaţiile personale creşte ca urmare a trecerii de la o societate holistă şi ierarhizată la o societate individualistă şi egalitară. Shorter propune în această privinţă o explicaţie care are meritul limpezimii: o dată cu naşterea capitalismului şi a salariatului, bărbaţii şi femeile se văd constrânşi, cel puţin pe piaţa muncii, să acţioneze ca nişte indivizi *auto-determinaţi*, fiind somaţi să-şi urmărească propriile scopuri şi propriile interese particulare. Iar aceste noi imperative se traduc, în manieră foarte concretă, prin obligaţia de a părăsi vechile comunităţi de apartenenţă (de exemplu, pentru ţărani, „ a urca la oraş"), ceea ce le conferă o anumită marjă de libertate în raport cu obiceiurile tradiţionale. Or, şi aceasta este substanţa tezei lui Shorter, reflexele individualiste şi exigenţele de libertate nu pot fi împărţite, căci, fiind dobândite în sfera pieţii, sunt transpuse încetul cu încetul în cea a culturii şi a relaţiilor umane. Intr-adevăr, în toate aceste domenii ponderea comunităţii se diminuează pe măsură ce creşte cea a liberei decizii individuale. Cum ar fi cu putinţă ca cei sau cele care îşi aleg munca să nu dorească să facă acelaşi lucru şi în viața lor privată şi să-şi aleagă tovarăşii sau

tovarăşele de viaţă[1]? Logica individualismului care se introduce în relaţiile umane le ridică pe acestea pînă la sfera iubirii moderne, electivă şi sentimentală.

Problema sensului vieţii este astfel complet modificată, căci de acum înainte iubirea profană este cea care va da semnificaţie existenţei indivizilor, ea fiind aceea care va încarna cel mai bine „structura personală a sensului" Am fi tentaţi să vedem în aceasta o promisiune de emancipare şi de fericire. Cu toate acestea, întreaga literatură modernă, cu o insistenţă care nu încetează să ne mire, o descrie invariabil sub semnul nefericirii. De la *Prinţesa de Clèves* la *Educaţia sentimentală* şi de la *Mănăstirea din Parma* la *Frumoasa Domnului*, reapare aceeaşi punere în gardă: nu există iubire fericită. Ca şi cum locul sensului ar fi un loc blestemat, ca şi cum fericirea pe care o oglindeşte ar fi sortită din principiu eşecului. Am sugerat deja că această iubire nu era lipsită de o oarecare

---

[1] De partea lor, unii sociologi ca Niklas Luhmann au încercat să evite capcana explicaţiilor cauzale, interesându-se de modul în care aceste mutaţii istorice erau trăite în literatură şi erau traduse în „codurile sale semantice" Analizele sale converg cu cele ale lui Shorter în diagnosticarea apariţiei, caracteristice pentru modernitate, a unei sfere private în care iubirea, separată de aspectele comunitare şi economice care o înglobau altădată, devine un fel de scop în sine pentru indivizi. Cf. Niklas Luhmann, *Amour comme passion. De la codification de l'intimité*, Aubier, 1990 (titlul este tradus literal şi este aproape ininteligibil. O traducere convenabilă ar fi fost, simplu, *Iubirea-pasiune*).

imprudenţă, fiind legată de cea mai puternică afecţiune, însă care este şi cea mai schimbătoare. Desigur, în această optică, psihologia pasiunilor, înlocuită sau nu de către psihanaliză, nu duce lipsă de explicaţii pentru a explica ceea ce apare ca un destin. Dar aceste motive, oricât de juste ar fi, nu ating esenţialul. Intr-adevăr, ar fi posibil ca, din motive pur metafizice, viaţa sentimentală a modernilor să se lovească de obstacole mai redutabile decât cele decelate de către antropologi. Eu percep cel puţin două asemenea motive.

Tragicul iubirii moderne

Primul motiv decurge foarte simplu din cele spuse anterior: de acum înainte individul este constrâns să-şi întemeieze cea mai mare parte a existenţei pe sentimente, pe legături afective uneori violente, chiar în momentul în care este mai lipsit decât niciodată de ajutorul tradiţiilor – de credinţa religioasă, dar şi de sprijinul unei comunităţi care are experienţa solidarităţilor concrete. Cerc tragic, pentru că cele două mişcări, cea a creşterii ponderii sentimentului ca şi cea a retragerii tradițiilor, îşi multiplică efectele una prin intermediul celeilalte, iar răul ne devine atît mai sensibil cât şi mai lipsit de sens. Este o viață cu un mare risc, risc a cărui denunţare face să prospere reînnoirea vechilor spiritualități. Acestea din urmă subliniază pe larg contradicţiile flagrante ale unei existenţe

de muritor care îşi organizează dinainte propria nefericire, cultivând afecţiunea în dispreţul oricărei meditaţii asupra separării şi a morţii. Astfel, poate fi măsurată amploarea dificultăţilor pe care şi le-au pregătit modernii: mai multă iubire şi mai multe legături sentimentale decât niciodată faţă de cei apropiaţi, mai multă vulnerabilitate în faţa răului în toate formele sale, însă mai puţin sprijin decât niciodată în faţa lui. Spunem aceasta nu pentru a denunţa „modernitatea", ci pentru a sublinia unul dintre preţurile cele mai ridicate pe care trebuie să le plătim pentru idealul său individualist. Din această cauză, fără îndoială, şi apariţia continuă a unor ideologii antimoderne şi neotradiţionaliste. De la ecologia profundă la diferitele forme de "New Age", trecînd prin diversele sincretisme religioase care sunt atât de la modă astăzi, ele pledează pentru o întoarcere la formele de spiritualitate comunitare, ca să nu spunem chiar sectare. De aici şi dificultatea lor de a convinge în mod durabil într-un univers în care chiar discipolii lor, prinşi în mişcarea generală, nu încetează, în ciuda convingerilor lor holiste, să revendice valorile individualiste ale autenticităţii şi ale „gândirii cu propriul cap" pînă şi în alegerea unui guru!

Însă există şi un al doilea motiv, mai puţin trivial şi mai puţin vizibil, pentru ameninţările care pun în pericol fericirea sentimentelor. Emancipaţi de legăturile sacre pe care le impun tradiţiile religioase şi comunitare, indivizii trebuie să înfrunte o figură inedită a relaţiilor umane, cea de faţă în faţă, cea a dualităţii pe care am îndrăzni să o numim solitare a unui cuplu lăsat de acum înainte lui

însuşi, eliberat de greutatea lumii verticale a tradiției, însă, în acelaşi timp, privat de sprijinul acesteia. Cuplu omenesc, poate prea omenesc, care va face în curând experienţa strânsei relaţii care uneşte libertatea absolută şi fragilizarea fericirii[1]

Dialectica vieții amoroase: Tristan, Dom Juan și retur

Sentimentele pe care le inspiră pasiunea sunt potrivite pentru a întemeia realităţi durabile? Nu sunt ele, prin natură, atît de instabile încît nimic solid nu poate să fie construit pe baza lor[2]? Presimţeam că aşa stau lucrurile încă de la Platon şi nimic nu vine să dezmintă astăzi această presimţire. Totuşi, modernii cred că, în afara stării de dragoste, viaţa sentimentală nu merită să fie trăită. Acesta este paradoxul căsătoriei din dragoste: ea pare să poarte în sine încă de la început, ca pe un soi de esență, propria sa disoluţie. Dacă doar sentimentul uneşte fiinţele, tot numai el poate să le dezbine[3] Cu cât căsătoria se

---

[1] M-am inspirat adesea din frumoasele analize ale lui Tzvetan Todorov din *Frêle bonheur, essai sur Rousseau*, Hachette, 1985.

[2] Problema se pune în termeni analogici în sfera esteticii: din momentul în care aceasta privilegiază sentimentul în raport cu orice alt criteriu al frumosului, apare problema obiectivităţii gustului.

[3] Încă în 1938, Denis de Rougement consacră acestei probleme, în *Iubirea şi Occidentul*, cîteva pagini de o impresionantă luciditate.

eliberează de motivele sale tradiționale, economice sau familiale, pentru a deveni o problemă de alegere individuală şi de afinitate electivă, cu atât mai mult se loveşte de chestiunea tipic modernă a „uzurii dorinței” Ca şi cum, pentru că îndrăgostirea îşi are vremea sa, ea ar trebui să atragă în căderea sa orice relație...

Drewermann sugerează că această cădere nu este decât efectul alteia, mai vechi[1]: nu păcatul cărnii în sine este cel care îi alungă pe Adam şi pe Eva din rai, ci separarea de o transcendență care le permitea unirea. Pierderea celui de al treilea termen, divinul, îi lasă unul altuia, într-un față în față destinat, mai devreme sau mai tîrziu, distrugerii. De această dată, Drewermann nu este suspect pentru o interpretare originală sau deviantă. Chiar dimpotrivă, el redescoperă sensul autentic al *ispitei* în plină armonie cu ortodoxia cea mai bine atestată. *Ispita* este opera prin excelență a şarpelui, a acelui *diabolos* care urmăreşte separarea de divinitatea ca atare şi care se delectează cu efectele devastatoare pe care aceasta le produce asupra oamenilor.

Vreme de secole, în Europa noastră creştină, singura iubire care a fost legitimă era iubirea rezervată lui Dumnezeu. Evangheliile insistă asupra ei în termeni atît de riguroşi încît mulţi creştini de astăzi nu mai sunt în stare să îi înțeleagă: „Dacă vine cineva la mine şi nu urăşte pe tatăl său, pe mama sa, pe nevasta sa, pe copiii săi, pe frații săi, pe surorile sale, ba chiar însăşi viața sa, nu poate fi

---

[1] Cf. *La peur et la faute*, Cerf, 1992, p. 79 sq.

ucenicul meu" (Luca, XIV, 26). Şocaţi, fără îndoială, de forţa verbului „a urî" sau de caracterul său insolit într-un mesaj despre care se crede că este animat în întregime de dragoste, unii traducători se grăbesc să îl înlocuiască cu altele, care li se par mai puţin brutale[1]. Ar însemna să estompăm semnificaţia afirmaţiei. Desigur, aceasta nu înseamnă că Christos predică ura ca atare faţă de cei apropiaţi[2] Însă *numai* iubirea umană i se pare detestabilă şi el ne invită să urâm această exclusivitate, căci fără medierea unei transcendenţe, a unui al treilea termen care uneşte, ea este sortită neantului. Or, în mod evident, naşterea individualismului ne-a făcut să pierdem tocmai acest al treilea termen. Familia modernă este, întîi şi înainte de toate, un *cuplu* căruia i se alătură, eventual, dar nu în mod necesar, ca înainte, nişte „rude" în sensul larg al termenului, „relatives" cum spun atît de bine americanii, care desemnează în acest fel, fără să se gândească, noul chip al absolutului...

E greu, fie că eşti sau nu credincios, să fii total insensibil la această punere în gardă. Ea ar explica destul de bine vicleniile pe care le utilizează pasiunea atunci când, în sfârşit scăpată de „iluziile" religioase, se lansează în căutarea frenetică a acelor obstacole care o întreţin sau

---

[1] De exemplu : „Dacă vine cineva la mine şi îl preferă pe tatăl său..." etc.

[2] „Dacă cineva spune 'îl iubesc pe Dumnezeu' şi îşi urăşte fratele, este un mincinos. Căci cel care nu îşi iubeşte fratele, pe care îl vede, cum ar putea să îl iubească pe Dumnezeu, pe care nu-l vede ?" (Întâia epistolă sobornicească a lui Ioan, I, 4, 7-21).

care îi întârzie metamorfozele. Ne vom scuti de grija de a le menționa aici, presupunându-le bine cunoscute, căci aceste strategii constituie, de mai bine de două secole, cel mai sigur resort al unei imense literaturi. În schimb, ar fi interesant să examinăm mai înainte ipoteza potrivit căreia aceste manevre ar fi ersatz-urile unei transcendențe pierdute, efectele vizibile ale unei dialectici în care se închid cele două monade reunite atît la bine cât şi la rău, dialectica egoismului şi altruismului. Ea traversează şi hrăneşte întreaga problematică modernă a iubirii-pasiune. Romancieri, gânditori, chiar filosofi serioşi şi-au pus întrebarea dacă această formă de iubire nu este contradictorie. Pe de o parte, îndrăgostitul (îndrăgostita) se declară absorbit(ă) în întregime de obiectul său. El (ea) se află, pentru a spune astfel, „afară din sine". El (ea) nu se gândeşte decât la ea (el), n-o vede decât pe ea (el) în visurile sale şi fiecare clipă a vieții sale se afundă în grija pentru cel mai mic gest care vine din partea celuilalt. El (ea) este, dacă vrem, „altruist(ă)". Dar aceste emoţii nu sunt înainte de toate „ale sale"? Unde se situează sentimentele pe care le agită pasiunea dacă nu în cea mai intimă parte a forului său interior? Obiectul, care părea atît de important cu o clipă mai devreme, nu este, de fapt, doar un accesoriu, cauza ocazională a unui afect egoist prin natură care se hrăneşte întâi din sine însuşi?

Desigur, e imposibil să tranşăm în legătură cu aceste posibilități. Însă dezbaterea, care pare teoretică, dobândeşte o semnificație foarte concretă în derularea vieții amoroase. Pasiunea are nevoie, pentru a supraviețui,

de o egalitate perfectă între cel care iubeşte şi cel care este iubit. Toţi presimt asta, în afara celor naivi: în dragoste, orice dezechilibru este mortal. Este vorba aici de o axiomă, de legea fundamentală a unei fizici care, deşi este una a inimii, nu este cu nimic mai puţin constrângătoare decât cea a corpurilor. Aşa cum se ştie, Simone Weil a făcut din aceasta tema centrală a unei mici cărţi ale cărei prime cuvinte sunt elocvente: „Toate mişcările naturale ale sufletului sunt guvernate de legi analoge celor ale inerţiei materiale. Doar graţia face excepţie... De ce, de îndată ce o fiinţă umană mărturiseşte că are puţină sau multă nevoie de o alta, aceasta din urmă se îndepărtează? Inerţie”[1]. Şi dacă dezechilibrul este fatal, nu se întîmplă aceasta tocmai pentru că indivizii lăsaţi în seama singurătăţii unui faţă în faţă nu pot decât să oscileze între aceste două extreme care sunt nimicirea de sine în „folosul” (dar ce slab folos) celuilalt sau nimicirea celuilalt în propriul folos?

Fără îndoială, această afirmaţie va fi socotită exagerată şi cei care o vor crede astfel vor avea dreptate. Într-adevăr, uneori iubirea-pasiune îşi găseşte echilibrul, transformându-se într-o fericită şi tandră prietenie. În concluzie, îmbătrâneşte frumos. Insă aceasta se întîmplă tocmai pentru că ea a încetat să fie o pasiune şi le permite indivizilor să părăsească singurătatea în doi, să facă loc şi unor alte entităţi care vin să separe şi să unească, în acelaşi timp, monadele. Pasiunea este exagerată, iar nu afirmaţiile care se fac despre ea. Aşa cum spun cele mai sigure clişee,

---

[1] *La pesanteur et la grâce*, Plon, 1991, p. 7

ea este aceea care „devoră” Nici o întâmplare, în acest sens, dacă marile noastre mituri erotice, de la Tristan la Dom Juan, sunt atît de antitetice, dacă se înscriu în cercul unei dialectici în care figurile altruismului și egoismului se opun la fel ca şi termenii unei antinomii. Şi dacă ele au dobândit această anvergură simbolică, aceasta nu se întîmplă şi pentru că cele două extreme, trimițând fără încetare de la una la alta, definesc contururile spațiului afectiv propriu individualismului?

Figura adoratorului: negarea de sine în folosul celuilalt

Pentru că nu poate să păstreze multă vreme echilibrul perfect, reciprocitatea ideală a sentimentelor, iubirea-pasiune se refugiază într-o negare de sine care o învecinează cu misticismul, căci aşa cum misticul caută „contopirea în Dumnezeu”, cel care iubeşte vrea să dispară în cel iubit. Atunci, nu îi mai rămîne decât adoraţia, însă dispune, cel puţin, de un model deja experimentat, cel al iubirii curteneşti, prezent deja în poezia secolului al XII-lea, reinterpretat apoi de romantici pe gustul modernilor[1]

[1] Chiar şi istoricii mentalităţilor notează că, în această privință, Evul Mediu timpuriu pare mult mai aproape de noi decât cele trei secole care preced Revoluţia franceză. Totuşi, să ne păzim de iluzii retrospective, fiindcă iubirea curtenească nu seamănă cu adevărat cu „a noastră” iubire-pasiune decât după reinterpretarea acesteia din urmă de către romantici. Problematica sa originară,

Idealizarea ființei iubite este principalul motiv al acesteia. Perfecțiunea sa, calificativ rezervat de obicei divinității, este cea care ar declanșa sentimentele și le-ar imprima în sufletul iubitului ca într-o bucată moale de ceară. Pasiunea îmbracă aici adevăratul său sens, cel al unei pasivități absolute. La fel cum, într-o optică „realistă”[1], senzația este cauzată de impactul lumii create de Dumnezeu asupra unei sensibilități pasive, sentimentele sunt efectul iremediabil produs de șocul întâlnirii cu ființa iubită. Deci, iubirea curtenească este, prin natură, nefericită, cel iubit trebuind să rămână pentru totdeauna transcendent, motiv pentru care relația rămîne cel mai adesea platonică, în același timp dezinteresată și imaterială. Adoratorul încearcă să pună capăt prin negarea de sine sciziunii născute în urma dezechilibrului termenilor: nimicindu-se în întregime, el poate să spere că va restabili o legătură cu această cvasi-divinitate care este obiectul iubirii. Doar prin moarte poate să ajungă Tristan să se înalțe la nivelul unei uniri care nu are nici o încarnare terestră posibilă.

---

esențialmente religioasă, nu ne mai este deloc perceptibilă astăzi. Cf. Denis de Rougement, *L'amour et l'Occident*, *op. cit.*

[1] S-ar putea stabili o analogie perfectă între sentiment și senzație. Așa cum sugerează Hegel în dialectica „certitudinii sensibile”, din cauza imposibilității de a menține egalitatea între subiect și obiect, această figură a conștiinței pune întîi obiectul ca esențial și se pune pe sine ca accidentală. În planul filosofic al unei teorii a cunoașterii, această poziție corespunde „realismului”: obiectul există independent de senzație, care este pură pasivitate, simplă reflectare, și este cauza acesteia.

Astfel, ajungem să vedem şi în ce fel această abnegaţie ideală, acest „altruism" hiperbolic pot să se transforme cu uşurinţă în contrariul lor, narcisismul. Idealizarea fiinţei iubite, care se situează la granițele idolatriei, nu ține oare de ceea ce astăzi am numi o „proiecție"? Procesul devine flagrant în momentul însuşirii sale de către romantici, chiar la Stendhal, cînd el descrie fenomenul „cristalizării"[1] Desprinzîndu-se de motivele sale religioase (idealizarea unei perfecţiuni metafizice, contopirea cu fiinţa perfectă prin negarea de sine), iubirea-pasiune îl sorteşte pe cel care iubeşte, care voia să se nimicească în ființa iubită, să se regăsească singur cu el însuşi, în primul rând în virtutea legii „inerţiei" pe care nefericitul Stendhal a experimentat-o cu Mathilde Dembowski, dar şi pentru că idealizarea, redusă de îndată la proiecție, nu trimite decât la viaţa interioară a celui care iubeşte. În acest caz, el se scufundă în acea complezenţă în raport cu sine însuşi care este iubirea iubirii, fie ea şi nefericită. Părăsind retorica negării eului pentru celălalt, adoratorul nu mai este decât eroul derizoriu al unui egotism solitar.

---

[1] Cunoaştem celebrul pasaj din *De l'amour* : „La minele de sare de la Salzburg se aruncă, în adâncurile abandonate ale minei, o creangă de copac desfrunzită din pricina iernii. După două sau trei luni, ea este scoasă la lumină acoperită de cristalizări strălucitoare. Cele mai mici ramuri, cele care nu sunt mai groase decît piciorul unui piţigoi, sunt împodobite cu o infinitate de diamante mobile şi fermecătoare, astfel încît nu mai poţi să recunoşti creanga iniţială". În acest fel îşi îmbracă iubitul cel care iubeşte.

Cel care iubeşte devine, atunci, măsura tuturor lucrurilor. Într-adevăr, a fi înseamnă a percepe sau a fi perceput, a iubi sau a fi iubit. Dom Juan este echivalentul sentimental al acestei teorii idealiste despre percepție. El seduce fără încetare, însă obiectele farmecului său nu au decât o existenţă indiscernabilă. Pentru el, femeile nu sunt decât nişte siluete şi tocmai în această negare a celuilalt poate el să-şi afirme suprema putere şi suprema libertate. La fel ca şi în cazul lui Tristan, nu ni-l putem închipui pe Dom Juan căsătorit, însă motivele acestei imposibilităţi sunt inversate. Dacă în primul caz ființa perfectă era inaccesibilă pentru adorator şi cel care iubea, renunţând la ființa iubită, se prăbuşea în neant, de acum înainte el este cel inaccesibil, el, care reprezintă întreaga realitate, şi, din această pricină, obiectele sale, interşanjabile, devin ireale. De aceea, Dom Juan vorbeşte despre cuceririle sale ca despre o masă confuză şi neutră: „Orice s-ar întâmpla, nu pot să-i refuz inimii mele *nimic din ceea ce văd că poate fi iubit*"[1] În ochii săi contează doar „experienţele" subiective, iar nu ființele particulare care sunt cauza ocazională a acestora. Ca un egoist riguros, el speră să se surprindă pe deplin prin intermediul lor, speră să coincidă, în sfârşit, cu sine însuşi în savurarea energiilor vitale pe

[1] Molière, *Dom Juan*, actul I, scena 2

care i-o procură neîncetatele reînnoiri: „Orice s-ar spune, înclinațiile născânde au farmece inexplicabile și întreaga plăcere a iubirii constă în schimbare”.[1]

Această libertate absolută, care intenţionează să domnească asupra inimilor fără a împarţi cu nimeni puterea sa, se transformă la rîndul ei în contrariul său. Pe cînd el doreşte să facă experienţa propriului sine, Dom Juan este sortit să nu se perceapă decât într-o perpetuă exterioritate de sine. Deşi vrea să încarneze egoismul perfect, trebuie să facă apel fără încetare la alteritatea altcuiva, desigur, nedeterminat, însă totuşi esenţial pentru viaţa sa. Dezvoltînd cultul noului pentru nou, el este trimis la o repetare abstractă a unor momente ale existenţei care, deşi inițial nu erau lipsite de farmec, sfârşesc prin a semăna unele cu altele. Excitația face loc plictiselii, diferenţa pură face loc identității mohorâte a unei nopţi în care toate pisicile sunt gri...

În acest fel, dialectica ne conduce, aşa cum se şi cuvine, către punctul său de plecare: dacă nu poate să păstreze echilibrul termenilor, conştiinţa îndrăgostită încearcă în van să păstreze unitatea prin negarea unuia dintre cei doi termeni. Potrivit lui Kierkegaard, este eşecul suprem al „stadiului estetic” El concluziona, ca un bun creştin, că iubirea dintre două ființe trebuie să fie legată de o a treia, care să le transcende şi, în acelaşi timp, să le unească. Ipoteza ar putea să-şi găsească traducerea şi în cadrul unui anumit umanism, cel care acceptă, în sfîrșit, să

[1] *Ibid.*

considere transcendența celuilalt ca fiind compatibilă cu imanența sinelui, ca ceea ce, din interiorul eului și al sentimentelor sale, face să explodeze cadrele prea strâmte ale individului monadic.

Noile chipuri ale iubirii

La acest stadiu al reflexiei, a venit timpul să examinăm o întrebare care, fără îndoială, a trecut deja prin mintea unora dintre cititori. Cînd examinăm, așa cum am făcut eu aici, sprijinindu-mă pe rezultatele istoriei mentalităților, „nașterea iubirii moderne", de fapt, despre ce fel de iubire vorbim? Pe cine am putea să facem să creadă că bărbații și femeile din vremurile de demult nu se iubeau exact așa cum o facem noi astăzi? Trebuia cu adevărat să fie așteptată epoca Luminilor pentru ca creștinismul să predice iubirea? În mod evident, nu. Dar, este la fel de evident că termenul e echivoc, acoperind realități foarte diferite. De aceea, trebuie să îl clarificăm. Să pornim de la ceea ce este vechi, adică, pentru noi, antichitatea elenistică, pentru a surprinde mai bine noul. Se știe că greaca dispunea de trei cuvinte pentru a desemna iubirea: *Eros*, *Philia* și *Agape*[1]

---

[1] Urmez aici explicația dată acestor termeni de către André Compte-Sponville în *Petit traité des grandes vertus*.

Fără îndoială că despre Eros Platon este acela care ne spune esenţialul. Freud nu va face decât să îl repete după douăzeci şi trei de secole: dorinţa sexuală, exaltată în pasiunea amoroasă, este lipsă şi ea cheamă la *consumarea* celuilalt. O dată satisfăcută, se afundă într-un neant ghiftuit, pînă cînd renaşte şi reîncepe fără alt scop ultim decât moartea însăşi. Cuvîntul german pe care îl utilizează Freud pentru a desemna *Erosul*, *Lust*, cuprinde în el acea contradicție care este a întregii vieți biologice, fiind în acelaşi timp dorință şi plăcere, lipsă şi satisfacție, pentru că aceşti termeni nu ar putea să existe unul fără celalalt. Orice „excitaţie" tinde către propria sa suprimare şi iată de ce *Eros* se cufundă întotdeauna în *Thanatos*.

Pentru *Philia*, care e tradusă de obicei prin *prietenie*, trebuie să ne îndreptăm mai degrabă către Aristotel, pentru că el i-a consacrat cele mai frumoase pagini din *Etica Nicomahică*. Spre deosebire de *Eros*, *Philia* nu trăieşte din lipsă şi consumare, ci dimpotrivă, din acea bucurie, preţioasă şi unică, care se naşte din simpla prezență, din simpla existență a fiinţei iubite[1].

[1] André Compte-Sponville ne propune această definiţie a *Philiei* pe care o reproduc cu plăcere: „Te iubesc, sunt fericit că exişti... *Philia* este iubirea cînd aceasta înfloreşte între oameni şi cînd, oricare i-ar fi formele, nu se reduce la lipsă şi la pasiune (la *Eros*). Cuvîntul are, deci, o extensiune mai restrânsă decât francezul 'amour'/iubire (care este valabil atât pentru un obiect, pentru un animal cât şi pentru Dumnezeu), dar are o extensiune mai largă decât prietenia noastră (termen care nu e utilizat deloc, de exemplu, între copii şi părinți). Să spunem că este iubirea-bucurie pentru că este

Fiecare dintre noi poate să-şi reprezinte o oarecare realitate concretă sub aceste definiţii care permit o primă precizare: despre această *Philia* ne învaţă istoricii cât de mult lipsea în familia tradiţională, astfel încît apariţia sa în jurul secolului al XVIII-lea a produs, cel puţin în cadrele civilizaţiei europene, o adevărată revoluţie.

Atunci cum stau lucrurile cu *Agape*? Absentă din antichitatea greacă, ea îşi face apariţia în *Evanghelii* pentru a desemna acea iubire pe care Christos ne recomandă să o extindem până şi asupra celor care ne sunt indiferenţi, ba chiar şi asupra duşmanilor noştri. Deci, o iubire care nu se hrăneşte nici din lipsa celuilalt (*Eros*), dar nici nu se bucură de prezenţa sa (*Philia*), ci care, de-abia luată în considerare de către oameni, îşi găseşte modelul în calvarul lui Christos. O iubire dezinteresată, gratuită, fără nici o justificare, pentru că e prea puţin să spunem că ea continuă să acţioneze în afara oricărei reciprocităţi. Una dintre puţinele imagini pe care putem să ni le facem despre ea este aceasta: iubirea unei mame (sau a unui tată) pentru un (o) băiat (fată) rău (rea) pe care ea (el) continuă să îl îndrăgească. Sau o alta, încă şi mai rară, pe care o evocă şi Compte-Sponville sub inspiraţia lui Simone Weil[1]: a nu

---

reciprocă sau pentru că poate să fie, bucuria de a iubi şi de a fi iubit... Pe scurt, este iubirea-acţiune, pe care o vom opune din acest motiv *Erosului* (iubirea-pasiune), chiar dacă nimic nu interzice posibilitatea ca cele două forme de iubire să fie convergente sau să existe în paralel". *Op. cit.*, p. 330, 334-335.

[1] Pentru a parodia o frază a lui Sartre, am putea spune despre dumnezeul lui Simone Weil că el „s-a făcut lipsă de fiinţă pentru ca să

ocupa întotdeauna tot spaţiul disponibil, „a-i lăsa să fie" pe cei care îi iubeşti. „Vă daţi înapoi un pas? El se dă doi. Doar pentru a vă lăsa mai mult spaţiu, pentru a nu vă împinge, pentru a nu vă invada... Este opusul a ceea ce Sartre numea „grasul plin de fiinţă", în care vedea o definiţie plauzibilă a ticălosului. Dacă acceptăm această definiţie, care e la fel de bună ca oricare alta, trebuie să spunem că caritatea, în măsura în care noi suntem capabili de aşa ceva, ar fi contrariul acestei ticăloşii de a fi tu însuţi. Ar fi ca o renunţare la plenitudinea eului, la potenţă, la putere"[1]. Desigur, acestea sunt nişte imagini aproximative, însă ele încearcă să ne dea o idee sau, mai degrabă, o urmă sensibilă despre ceea ce, poate, nu mai aparţine în întregime sferei sentimentelor umane.

Din examinarea acestor trei forme de iubire, André Compte-Sponville trage o învăţătură asupra căreia merită să ne aplecăm, şi anume aceea că în sensul lui *Philia* eu nu pot să iubesc niciodată mai mult de zece sau douăzeci de persoane din această lume. Deci, mai rămân multe, mai mult de cinci miliarde, care se află în afara acestui orizont al iubirii. În consecinţă, dincolo de *Philia* cea care preia ştafeta este *morala*, respectul legal, abstract şi, de fapt, indiferent. Ea este cea care îmi permite să mă port cu cei a

---

existe fiinţa". El, care este infinit şi perfect, renunţă la puterea sa absolută pentru ca lumea şi oamenii să poată să existe. În contextul acestei teorii despre creaţie trebuie înţeleasă ideea, atât de dragă lui Simone Weil, despre un „Dumnezeu slab"

[1] *Ibid.*, p. 364, 365

căror absență nu îmi lipsește și a căror existență îmi este indiferentă *aproape* ca și cum i-aș iubi. Ea este cea care îmi ordonă să trimit un cec pentru cei mai săraci, să particip la o manifestație împotriva cutărei sau cutărei nedreptăți sau, încă și mai simplu, să accept ideea că libertatea mea se oprește acolo unde începe cea a altuia. În concluzie, un minimum de *considerație* care, cel mai adesea, dacă totul merge bine, ne ține loc de *Agape*. *Agape* ar face morala inutilă, însă pentru că această iubire e atît de gratuită, atît de dezinteresată încît pare inaccesibilă omului, inutilul, adică morala, devine, în ultimă instanță, foarte necesar. „Acționează ca și cum ai iubi...": acesta e ultimul cuvânt, bine cântărit, al problemei. Fără îndoială, în raport cu idealul cristic, este puțin, însă ar fi deja mult și chiar nesperat de mult dacă ne gîndim la pozitivitatea lumii ca atare.

Acestei analize i-aș mai adăuga doar atât: dacă *Philia* este cea care se introduce în familie o dată cu apariția individualismului modern, ar fi absurd să ne imaginăm că ea ar putea să ne facă mai sensibili față de virtuțile lui *Agape* ? Ni se va obiecta, fără îndoială, că iubirea este egoistă, că familia, sfera privată prin excelență, nu se îngrijește de colectivitate decât în măsura influențelor pe care aceasta le exercită asupra ei. Astfel, părinții sunt îngrijorați de situația economică cînd aceasta reprezintă o amenințare pentru copiii lor, de școală sau de universitate cînd aceștia trebuie să le frecventeze, de viitorul medicinei sau al asigurărilor sociale cînd sunt bolnavi etc. Intr-adevăr, această obiecție nu este falsă, însă

între acest egoism al mai multora, pe de o parte, şi, pe de altă parte, morala abstractă a imperativelor universaliste, există, mi se pare, un segment intermediar, o liniuţă de unire sensibilă care nu devine cu adevărat perceptibilă decât după şi prin intruziunea lui *Philia* în domeniul privat. Deşi suntem îngrijoraţi înainte de toate de soarta apropiaţilor noştri, totuşi, nu resimţim în mai mică măsură o oarecare compasiune faţă de suferinţa celor despre care ştim de acum înainte că sunt nişte *alter ego*. Pentru aceasta, era nevoie ca egalitatea democratică să se instaureze în acelaşi timp în care apărea viaţa sentimentală modernă. Într-adevăr, fără această mediere nu e posibilă nici un fel de compasiune faţă de întreaga specie umană. Or, mi se pare că tocmai această *simpatie* sensibilă este cea care va conduce la relativizarea limitelor strâmte ale antinomiei dintre egoism şi altruism în care se închisese la început iubirea modernă. Ea era necesară pentru ca morala datoriei să nu rămână o pură abstracţie, pentru ca ea să fie, pentru a spune astfel, fecundată de către *Agape*. Pentru cel care îşi iubeşte copiii e imposibil să rămână total insensibil la nenorocirea care îi loveşte pe *semenii* lor, chiar dacă aceştia se află la celălalt capăt al pământului. Într-un cadru democratic în care îşi face cale ideea că nu există nici o diferenţă naturală între indivizi, egoismul e sortit să se depăşească prin sine însuşi. Cel mai adesea, această depăşire nu are nevoie să fie efectul unui raţionament, al unui demers intelectual. Pe acest nou fundal se va desfăşura aventura umanitară de la mijlocul secolului al XIX-lea. Graţie lui ea va putea să preia ştafeta de la o

religie creştină a cărei structură tradiţională, cea a teologico-eticului, era deja literalmente minată de progresele individualismului.

Noi figuri ale sacrului?

Învăţătura istoricilor este preţioasă, căci ea ne permite să înţelegem mai bine resorturile unei eventuale istorii a sacrificiului şi, prin aceasta, a reprezentărilor pe care şi le fac oamenii despre sacru. Lentul proces de dezvrăjire a lumii prin care se realizează umanizarea divinului este compensat astfel de o mişcare paralelă a divinizării umanului, ceea ce face foarte problematic diagnosticul potrivit căruia am asista, pur şi simplu, la eroziunea transcendenţelor *sub toate formele*, care ar fi învinse de efectele unei dinamici implacabile, cea a individualismului democratic. Dimpotrivă, totul pare să indice că transcendenţele se reconstituie, la început în sfera sentimentelor individuale, dar, fără îndoială, şi dincolo de ele, prin intermediul luării în seamă a umanităţii în ansamblul său. Deşi sunt trăite în imanenţa subiecţilor, ele nu definesc în mai mică măsură un nou spaţiu al sacrului. Acum trebuie să analizăm contururile acestui spaţiu.

CAPITOLUL III

Sacrul cu chip uman

Anii şaizeci au fost cei ai emancipării trupurilor. De mai bine de douăzeci de secole, tradiţia iudeo-creştină a opus lumea inteligibilă lumii sensibile, frumuseţea Ideilor urâţeniei instinctelor, spiritul – materiei, sufletul – trupului. Trebuia făcut un proces de reabilitare. Marx, Nietzsche, Freud, convocaţi la bara martorilor, trebuiau să-i ajute pe oprimaţi să deschidă căile unui materialism fericit, ludic şi fără constrângeri. La capătul acestei lupte se profila eliberarea sexuală şi, în siajul său, primele legislaţii despre avort. Sub veşmintele sale imorale, revolta se voia, de fapt, mai morală decât vechile etici, burgheze şi putrede. Ea pleda pentru emanciparea întregii specii umane.

Schimbare de epocă: exigenţa libertăţii absolute s-a lovit de noi obstacole. Astăzi, nu mai este vorba atît de eliberarea corporalităţii noastre cât de protejarea ei în faţa posibilelor atentate care ar putea să apară din partea puterilor cumulate ale ştiinţei, industriei şi comerţului. Ameninţări reale sau fantasme? Întrebarea merită să fie pusă, căci e sigur că după perioada emancipării a venit cea

a sanctuarizării, a sacralizării unui corp omenesc care nu ar putea să fie lăsat fără protecţie în seama puterilor tehno-ştiinţei. Ca un simbol al acestor preocupări, în cursul anilor optzeci vor vedea lumina zilei comitetele de etică însărcinate cu evaluarea consecinţelor progresului ştiinţific.

În aceeaşi perioadă şi pentru motive analoge, umanitarismul va accede şi el în prim-planul preocupărilor noastre morale. Şi aici, contrastul cu anii şaizeci este izbitor. Ar fi prea puţin dacă am spune că în vremea lui Mai '68, în epoca în care se credea că „politica e pretutindeni", caritatea nu se bucura de o presă prea bună. Batjocorită de filosofii bănuielii, ea apărea, ca şi religia, care o inspira cel mai adesea, ca un soi de opiu al poporului. Nu dinspre partea carităţii putea să vină revoluţia atît de mult aşteptată. Dimpotrivă, ea reprezenta piedica cea mai sigură, obstacolul cel mai redutabil, mierea dulceagă luată pentru a face să fie înghiţit un medicament al cărui gust amar era singurul care putea să servească drept resort pentru un militantism autentic, cel care trecea prin revoltă, apoi prin recucerirea politică a unui stat pervertit de interesele de clasă[1]. Criticile marxiste şi nietzscheene ale „milei" constituiau o parte obligatorie a

[1] Ceea ce nu îi va împiedica pe mulţi militanţi umanitari să-şi descopere vocaţia prin intermediul preocupărilor pentru lumea a treia. Totuşi, pentru aceasta vor trebui să opereze un puternic aggiornamento.

studiilor de filosofie.[1] Îmi amintesc încă de comentariile fermecătoare ale unui profesor care ne invita să medităm potenţialităţile revoluţionare ale acestui extras din *Voinţa de putere* consacrat carităţii creştine: „A proclama iubirea universală pentru umanitate înseamnă, în practică, a-ţi acorda *preferinţa* pentru ceea ce suferă, pentru ceea ce e nepotrivit, degenerat... Pentru specie, e necesar ca ceea ce e nepotrivit, slab, degenerat să piară. Dar tocmai la *acestea* face apel creştinismul, la acestea ca şi forţă *conservatoare*, întărind în acest fel acel instinct deja foarte puternic la fiinţele slabe de a se menaja, de a se conserva, de a se susţine reciproc. Ce este 'virtutea' şi 'caritatea' în creştinism dacă nu tocmai reciprocitatea în conservare, această solidaritate a celor slabi, această piedică în calea selecţiei ?"[2] Proletarii erau chemaţi să devină noii stăpâni, iar masa îmburghezită, conservatoare şi îndobitocită – echivalentul contemporan al slabilor creştini...

Fără îndoială, opoziţia dintre politică şi acţiunea umanitară nu a dispărut, bănuiala că aceasta din urmă ar putea să îi servească drept alibi primei aflându-se chiar în centrul dezbaterilor noastre contemporane. Problema este reală. Totuşi, situaţia s-a inversat, căci, dacă în ultimii douăzeci şi cinci de ani numărul organizaţiilor

---

[1] Luc Boltanski (cf. *La souffrance à distance*, Métailié, 1993, p. 247 sq.) a analizat foarte bine resorturile imensei literaturi, de inspiraţie marxistă şi nietzscheană, consacrate în anii şaizeci criticii filantropiei ca forma blândă de dominaţie.

[2] Nietzsche, *La volonté de puissance*, 151

neguvernamentale cu vocaţie caritabilă a crescut de o sută de ori, ultimii militanţi ai revoluţiei au intrat în muzeul speciilor dispărute. Fie că ne pare rău sau nu, nu politica este cea care pare să se ocupe de utopie, ci proiectul de a ne ocupa, în sfîrşit, de suferinţa şi demnitatea Celuilalt. Iar dacă acţiunea umanitară provoacă reacţii ostile, aceasta nu se întîmplă datorită obiectivelor sale, ci pentru că ea este bănuită că strică o idee prea frumoasă pentru a fi utilizată în scopuri mediatice sau ideologice.[1] Sacralizării trupurilor îi corespunde sacralizarea inimilor şi, laicizate, apoi rebotezate, valorile carităţii beneficiază de un elan necunoscut. Poate că am fi înclinaţi să spunem că aşa stau lucrurile doar în vorbă, însă nu şi în realitatea faptelor.

Însă nu întotdeauna se întîmplă tocmai ceea ce este mai rău. Condusă de două cercetătoare de la CNRS, Edith Archambault şi Judith Boumendil, în aprilie 1995 a apărut o importantă anchetă despre daruri şi benevolat, realizată la cererea Fundaţiei Franţei, care nu a avut însă nici un ecou[2] Concluziile sale, cu adevărat interesante, dovedesc o înclinaţie de neneglijat pentru acea „grijă pentru celălalt" în care unii nu ar vrea să vadă decât o modă superficială. Desigur, interpretarea fenomenului nu merge de la sine şi

---

[1] Această bănuială este cea care justifică criticile cele mai radicale adresate acţiunii umanitare şi distincţia dintre adevărul proiectului şi utilizările sale ideologice este cel care îi limitează semnificaţia. Cf., în această privinţă, Bernard-Henri Lévy, *La pureté dangereuse*, Grasset, 1994, p. 141 sq.

[2] Totuşi, *Le Monde* a pomenit-o în ediţia sa din 4 aprilie 1995.

ar însemna să ne grăbim dacă am sărbători fără nici un fel de altă dovadă angelismul contemporanilor noştri. Totuşi, dimensiunea sa factuală nu poate să nu ne impresioneze mai mult de 50 % dintre francezii au dăruit ceva în 1994 (faţă de 40 % în 1993), valoarea globală a acestor daruri ridicându-se la 14,3 miliarde de franci, adică o creştere de 50 % în raport cu 1990. Dacă adăugăm faptul că un sfert dintre donatori sunt persoane care nu plătesc impozit, vom exclude, poate, ipoteza pesimistă potrivit căreia aceste manifestări ale unei forme de generozitate ar fi motivate de grija mercantilă a unei reduceri a impozitelor, cu atît mai mult cu cât angajarea caritativă nu se limitează la trimiterea unui simplu cec prin care am putea să ne imaginăm că unii doresc să îşi cumpere o oarecare deculpabilizare. Într-adevăr, în acelaşi timp, benevolatul, sub toate formele sale, a recrutat un milion de noi adepţi care plătesc, cum se spune, cu propria lor persoană! În 1975, organizaţia Secours catholique întrebuinţa 25 000 de voluntari, în 1984 – 52 000, iar în 1989 – 66 000! Printre diferitele posturi între care se împarte această nouă pasiune caritativă, acţiunile umanitare internaţionale nu figurează, fără îndoială, pe primele locuri. Ele se plasează chiar mult după asociaţiile sportive, sănătate sau serviciile sociale, fără să ocupe, din acest motiv, în mai mică măsură un loc simbolic atît de important încît ajung să reprezinte ele singure ansamblul fenomenului. Desigur, această afirmaţie este inexactă, însă ea nu este total nefondată, căci, astăzi, solidaritatea s-ar vrea universală. Cu ajutorul gustului pentru aventură, ei i-ar plăcea să se elibereze de vechile

sale cadre particulare, naţionale, etnice, religioase. Naţiunea, rasa sau divinitatea nu mai par la fel de sacre ca şi suferinţa sau demnitatea unor simpli oameni. Iată, poate, ceva nou, care ar trebui gândit cu atît mai mult cu cât această sacralizare posedă numeroase faţete.

Bioetica : sacralizarea corpului omenesc

Fecundări in vitro, pilula avortivă, inseminare artificială, clonare, experimente asupra embrionului omenesc, eugenism, noi definiţii ale limitelor vieţii şi ale morţii, donaţii de organe, manipulări şi terapii genetice, medicină predictivă: presa nu încetează să evoce inextricabilele scenarii existenţiale, etice şi juridice în care ne aruncă aceste puteri inedite ale omului asupra omului. Poate că niciodată barierele tradiţionale nu au fost atât de mult puse la îndoială. Fără îndoială că niciodată progresul ştiinţelor şi tehnicilor nu a provocat întrebări de o asemenea amploare morală şi, să îndrăznim să o spunem, *metafizică*. Totul se petrece ca şi cum sentimentul sacrului, în ciuda „morţii lui Dumnezeu", s-ar menține, fără ca, pentru aceasta, spiritualitatea sau înţelepciunea care ar trebui să-i corespundă să ne fie date. Faptul că amestecul de nelinişte şi de fascinaţie pe care îl provoacă bioetica nu este străin de tema teologică a profanării este confirmat astăzi de către trei dintre motivele sale fundamentale.

Întâi este vorba despre problema identităţii sau a specificului omului ca atare. E posibil nu numai să păstrăm o perioadă infinită embrioni congelaţi, să îi reimplantăm după voinţă şi să dăm astfel peste cap logica cândva intangibilă a naşterilor – o femeie putînd să devină, de exemplu, mama surorii sale[1] –, dar fiinţele umane pot să fie şi „clonate", celulele lor „germinale" pot fi modificate cu posibilul efect al apariţiei unor mutaţii în cadrul speciei. Deci, problema care se pune nu este alta decât aceea referitoare la trăsăturile care constituie umanitatea ca atare, care ar putea să fie făcute să varieze pentru totdeauna.

Faptul că aceste puteri sunt în întregime la dispoziţia omului constituie el însuşi o altă problemă majoră. Nu numai că el este, pentru a spune astfel, şi judecător, şi parte în proces, dar nici nu stăpâneşte, sau nu stăpâneşte încă, posibilele efecte ale intervenţiilor sale asupra propriei „naturi" Astfel, ştiinţa contemporană reactualizează miturile lui Frankenstein sau al ucenicului vrăjitor: creaturile pe care fiinţa umană poate să le creeze riscă să îi scape în mod iremediabil. Deci, orice drept la greşeală îi este interzis şi, în această privinţă, nu există nici

[1] Nu numai că ipoteza nu are nimic imposibil în sine, dar ea ar fi chiar foarte uşor de realizat. Pentru aceasta, ar fi destul dacă am face să se nască embrionii celor două surori în perioade diferite, conservându-l pe cel de al doilea destul de mult timp pentru a putea să-l reimplantăm în primul !

un fel de experiment care ar putea să se prevaleze de o oarecare inocenţă.

De aici apare şi o a treia întrebare, în faţa căreia mi se pare că nimeni nu ar trebui să rămână insensibil potrivit căror proceduri, în numele căror criterii explicite sau implicite vor putea fi impuse limite dezvoltării inevitabile a cererilor individuale sau chiar, aşa cum ar dori unii, dezvoltării cercetării ştiinţifice? Lăsat în seama unui destin pe care poate de acum înainte să şi-l construiască, singur cu demonii săi, omul va trebui să găsească în el însuşi răspunsuri la întrebările pe care le-a provocat. Va trebui să *inventeze*, pentru a spune astfel, *ex nihilo*, regulile comportării sale în faţa puterilor pe care le-a declanşat şi despre care nimeni nu ştie încă în ce fel ar putea fi dominate.

Iată, cred eu, ceea ce exprimă în tot mai mare măsură preocupările morale pe care am putea să le regrupăm sub termenul de „bioetică": departe de a eradica sentimentul sacrului, laicizarea lumii care însoţeşte evoluţia ştiinţelor îl face încă şi mai tangibil, căci îl deplasează către om şi îl încarnează în el. Corpul omenesc, după chipul celui al lui Christos, se face Templu, însă divinitatea pe care o adăposteşte pare de negăsit, trimițând la un suflet pe care nu putem să-l numim, chiar dacă avem intuiţia lui. Divinitatea a părăsit cerurile, făcându-se, potrivit profeţiei hegeliene, imanentă. În faţa posibilităţii clonării sau a manipulărilor genetice care ar transforma pentru totdeauna specia umană, ateul nu e mai puţin înspăimântat decât credinciosul. Pur şi simplu, după

apariţia omului-Dumnezeu, spaima nu mai e legată de reprezentarea poruncilor impuse de către creator. Doar gravitatea întrebărilor puse o mai evocă încă, asemenea negativului unei griji căreia umanismul laic nu poate să-i facă dreptate. Ea ține mai mult de respectul pentru creatura însăşi, al cărei corp nu este valorizat decât pe măsura inimii care se află în el. În acest fel, devine vizibilă legătura dintre naşterea iubirii moderne şi sacralizarea omului.

Acţiunea umanitară sau sacralizarea inimii

Cînd Henri Dunant întemeiază, cu ajutorul lui Gustave Moynier, Crucea Roşie la 29 octombrie 1863, el nu are decât o singură idee, aceea de a face în aşa fel încît un număr cât mai mare de state să recunoască acea „neutralitate" care îi este atât de dragă după primul său contact cu grozăvia războiului. Alţii au povestit deja destinul, grandios şi tumultuos, al lui Henri Dunant[1] Să-mi fie permis să evoc aici evenimentul fondator, scena

---

[1] Cf., de exemplu, Pierre Boissier, *Henri Dunant*, Geneva, 1991 (publicaţie a Institutului Henri Dunant; vreau să le mulţumesc pe această cale membrilor institutului pentru primirea pe care mi-au rezervat-o). Despre istoria acţiunii umanitare moderne, pot fi citite cu folos cărţile lui Jean-Christophe Ruffin, mai ales *L'Aventure humanitaire*, Gallimard, 1994. Îi mulţumesc şi lui Bernard Kouchner pentru timpul pe care mi l-a acordat.

fondatoare care a reprezentat punctul de pornire al acestei asociații, faimosul episod de la Solferino. Protestant fervent, membru al înaltei burghezii geneveze, Dunant va căuta aventură şi avere în Algeria, unde a cumpărat o moară modernă şi performantă. Totuşi, lipsindu-i pământurile şi fiind şicanat de către administrație, decide să supună problema sa Împăratului. Însă în acel an 1859, Napoleon al III-lea nu se afla la Paris, ducând un război feroce împotriva austriecilor în Italia. Dunant nu stă pe gânduri şi se duce în Lombardia pentru a-l întâlni. În 24 iunie, trăsura sa se opreşte la Castiglione, la cîţiva kilometri de cîmpul de bătaie, unde 40 000 de soldați vor muri în doar cîteva zile! În micul oraş italian, nouă mii de răniţi sunt îngrămădiţi pe străzi, pe parvisul bisericilor, pe scările grădinilor publice şi sângele curge ca apa într-o zi cu ploaie. Dunant va petrece cîteva zile fără să doarmă, încercînd să-i îngrijească, fără prea mare rezultat, pe aceşti oameni abandonați de toată lumea. Nu îl va întâlni pe Napoleon, însă, după întoarcerea la Geneva, va scrie cuprins de febră o carte care va face înconjurul lumii, *O amintire de la Solferino*. Edițiile se înmulţesc şi succesul este fulgerător, aşa cum arată şi acest elogiu al fraţilor Goncourt, care sunt de obicei atît de avari în această privinţă: „Aceste pagini mă cutremură de emoţie. E un sublim care răscoleşte sufletul. E mai frumos, de o mie de ori mai frumos decât Homer, decât *Retragerea celor zece mii*, decât tot..."[1]

[1] Citați de Pierre Boissier, căruia îi împrumut această

Fără îndoială, e o exagerare, însă e una simptomatică, căci nici astăzi cartea lui Dunant nu poate fi citită fără emoţie. Ea este purtătoarea unei idei frumoase, a unei idei simple care, deşi nu e nouă în ochii filosofilor, îşi păstrează încă întreaga forţă în faţa marelui public: soldaţii căzuţi la pămînt şi scoşi din luptă din pricina rănilor lor încetează să fie soldaţi. Ei redevin oameni, victime pe care nimic, nici măcar apartenenţa lor naţională, nu le separă. Acesta este sensul originar al acestui „neutralism” pe care îşi va baza acţiunea Crucea Roşie. La început, nu era vorba, aşa cum i se va reproşa mai tîrziu, de a nega reponsabilităţile *politice* ale cutărei sau cutărei tabere, ci de a face abstracţie de acestea în folosul *victimelor*. În acest fel s-a născut dreptul umanitar, care va fi la început, lucru care se uită uneori, un capitol special al dreptului războiului. *Inter arma caritas*... Aceasta nu îl împiedică să aducă două noutăţi cruciale în raport cu strămoşii săi legitimi care sunt caritatea creştină şi filosofia drepturilor omului.

„Nu-l lăsa pe altul să facă...”: extinderea universală a carităţii şi a drepturilor omului.[1]

---

povestire.

[1] „Nu-l lăsa pe altul să facă...”. Invitat de către Academia Universală a Culturilor să ţin o conferinţă despre „datoria de asistenţă”, am avut ocazia să schimb câteva idei cu Robert Badinter la sfârşitul expunerii mele. El mi-a sugerat această formulă, pentru a marca „plusul” de universalitate pe care pretinde să-l introducă umanitarismul modern în raport cu formele tradiţionale ale carităţii.

Între Bine şi Rău îşi face apariţia o nouă categorie morală, plasată chiar în inima noilor preocupări caritative, cea a *indiferenței*, care trebuie surghiunită de acum înainte fără nici un fel de limite. Declaraţia din 1789 se vede de acum înainte eliberată de cadrul național care îi aparținea la origine – cadru prin care, într-adevăr, ea nu se referea doar la cetăţeanul ca atare, ci şi la *cetăţean*, membru al unei naţiuni cu contururi istorice și geografice determinate. Dintr-un punct de vedere filosofic, ideea de asistenţă umanitară aparţine moştenirii universaliste a marii Declaraţii, sprijinindu-se pe ideea că fiecare individ are anumite drepturi, indiferent de înrădăcinarea sa în cutare sau cutare comunitate particulară, etnică, naţională, religioasă, lingvistică sau de altă natură. Insă ea înalţă acest principiu până la limita sa extremă, până în punctul în care cadrul naţional care îi serveşte încă drept loc de naştere tinde să se evapore. Aşa cum scrie pe drept cuvânt Jean-Christophe Ruffin „Până acum, filantropii, precum Florence Nightingale, au rămas prizonieri apartenenţei lor naționale, militând pentru ameliorarea serviciilor sanitare ale armatelor, considerând, în mod implicit, că fiecărei tabere îi revine sarcina să-şi îngrijească răniții. Dünant nu e afectat de aceste deformaţii naţionaliste. El trăieşte, cel puţin în gând, într-o lume ideală pe care o găseşte la răniţii îngrămădiţi de la Solferino. Această lume a victimelor este o lume a egalilor şi, pentru că au fost loviţi de arme, aceşti oameni au fost eliberaţi. Ei au devenit cu toţii neutrii”[1]. Nu

---

[1] *L'aventure humanitaire*, *op. cit.*, p. 50

numai că acţiunea umanitară va pretinde să se elibereze de cadrul național, ci, îmbrăcând astăzi forma unui „drept de ingerință”, ea se va opune chiar principiului său suprem, sacrosancta suveranitate a statelor.

Moştenitoare a creştinismului şi a drepturilor omului, ideea umanitară se îndepărtează, deci, de acestea prin importanța excepţională pe care o acordă ideii de universalitate, prin care se dovedeşte o noţiune tipic modernă şi occidentală. Aceasta nu înseamnă că datoria de asistență a fost necunoscută în societăţile tradiționale, căci orice morală, incluzând aici şi moralele antice, şi, desigur, orice religie presupune ideea unei datorii de caritate. Însă cel mai adesea, aceasta din urmă rămânea limitată la comunitatea particulară definită de fiecare tradiţie. Solidaritatea nu se extinde cu plăcere la întreaga umanitate şi războaiele religioase nu au fost dintre acelea care ar putea să mărturisească despre cea mai mare compasiune... Mai mult, chiar în sânul catolicismului, pretențiile la universalitate se înscriau încă sub auspiciile prozelitismului. Nu Celălalt ca atare era obiectul unui autentic respect, ci potenţialul creştin. De aici şi vocația misionară a Bisericii, dar şi teribilele teze ale celor mai mari teologi creştini despre „războiul drept”. Deşi îi datorează mult creştinismului, datoria de asistență umanitară aparține spațiului deschis în urma apariţiei, ca un rezultat al Revoluţiei franceze, a unui univers laic care, tocmai pentru că rupe cu tradiţiile particulare, pretinde să se înalţe până la cosmopolitism. O nouă religie, cea a umanităţii, tocmai s-a născut.

Or, tocmai acesta e necazul, căci, dacă, în principiu, extensia datoriei de asistenţă e infinită (ea se întinde asupra umanităţii în general şi nu doar asupra apropiaţilor sau a coreligionarilor noştri) şi totală (poate să ceară până şi sacrificarea propriei vieţi), cum putem să sperăm în mod rezonabil să o aplicăm? Subiectul ideal al unei asemenea obligaţii poate să fie real? Ar trebui să fie vorba despre o personalitate eroică de un tip inedit, motivată nu de valori subtanţiale şi carnale, precum iubirea celor apropiaţi, a patriei, a culturii şi a istoriei sale, ci de respectul unor pure principii, de o simpatie, ca să spunem aşa, abstractă... Desigur, de aceasta ţine, în primul rând, formidabilul decalaj între ideal şi fapte, căci „obiectele" sacrificiului sunt mai numeroase şi mai îndepărtate decât niciodată. În fiecare zi sau aproape în fiecare zi, informaţiile televizate desemnează noi ţinte posibile pentru eventualii militanţi. Şi, prin aceeaşi mişcare, motivaţiile sacrificiului cerut slăbesc, fiindcă ce fel de solidaritate mă leagă astăzi de un sudanez, de un cambodgian sau de un tutsi, în afara sentimentului, fără îndoială real, însă abstract prin esenţă, al apartenenţei la aceeaşi umanitate? Aşa cum a observat Pascal Bruckner[1], în faţa imaginilor care ne asaltează de pretutindeni, facem experienţa abisului care separă verbele „a vedea", „a cunoaşte" şi „a putea" Şi acest abis ne aruncă, cu forţa, într-o relativă indiferenţă. Totuşi, poate că motivul acestei

[1] *La tentation de l'innocence*, Grasset, 1995

indiferențe se datorează mai puţin efectelor perverse ale suprainformării cât însăşi naturii utopiei umanitare.

Laicizarea lumii, dezlegându-i pe oameni de vechile lor apartenenţe comunitare, este principala sursă a eticilor universaliste. Or, ea implică o dublă mişcare care face dificilă, dacă nu chiar improbabilă, realizarea acestor etici. Pe de o parte, asistăm la o divinizare a omului ca atare, dar, în acelaşi timp, nu mai există, în afara acestei abstracții, nici o entitate sacră, nici o valoare transcendentă pentru care sacrificiul ar merge de la sine. Noua formulă a datoriei de asistenţă, „nu lăsa să i se facă altuia ceea ce nu ai vrea să ți se facă ţie", marchează, poate, un progres în raport cu formula pe care o înlocuieşte. Însă, în absenţa unor intermediari eficace între sfera privată şi universalul abstract, trebuie să ne temem că ea ar putea să rămână, în mare măsură, literă moartă. În faţa unui proiect atît de fragil, putem să pariem fără să riscăm prea mult pe efectele devastatoare ale unei critici a societăţii spectacolului care, făcută în stilul anilor şaizeci revizitaţi, avea să atingă apogeul la sfîrşitul anilor optzeci.

Acțiunea umanitară pusă în chestiune

Stranie întoarcere a lucrurilor: încă cu puţină vreme în urmă, voinţa de a integra grija caritativă în cadrul politicii putea să pară o frumoasă utopie. Crearea unui minister, apoi codificarea de către ONU a unui „drept de

ingerință" păreau să încoroneze eforturile celor care, chiar în sânul organizațiilor neguvernamentale (ONG), duseseră de multă vreme lupta împotriva „nefericirii celorlalţi" Mario Bettati, care a fost, alături de Bernard Kouchner, unul dintre fondatorii acestui nou drept, sublinia recent cu o satisfacție legitimă faptul că dacă numărul ONG-urilor cu vocație caritativă a crescut de o sută de ori din 1970 până astăzi, înseamnă că ele răspund unei noi speranţe după prăbuşirea ultimelor utopii politice. Chiar la ONU, o rezoluție a Adunării Generale a consacrat, în decembrie 1990, ideea unor „culoare de urgență" care să permită „liberul acces la victime"[1]

În ciuda muncii desfăşurate, a miliardelor investite şi a vieţilor salvate, sentimentul care predomină astăzi este mai ales unul negativ. Toate acestea nu ar fi servit la nimic, nu ar fi decât praf în ochi, agitaţie febrilă şi spectaculoasă destinată să ascundă pasivitatea statelor noastre din Nord în faţa războaielor din Est sau Sud.

---

[1] Ca urmare a acesteia, rezoluția 688 a Consiliului de Securitate din 5 aprilie 1991, aprobată la sfârşitul războiului din Golf, obligă guvernul de la Bagdad să permită organizațiilor umanitare să acorde asistență kurzilor. Au urmat altele: rezoluția 743 (21 februarie 1992), prin care s-a creat „Forța de protecție a Națiunilor Unite" (FORPRONU), însărcinată să vegheze la aplicarea acordului de încetare a focului de la Geneva (noiembrie 1991) şi de la Sarajevo (ianuarie 1992), rezoluția 770 (14 august 1992), destinată să „îndrepte ajutorul umanitar peste tot unde el este necesar în Bosnia-Herzegovina", rezoluția 794 (3 decembrie 1992), care constată „necesitatea urgentă de a îndrepta rapid ajutorul umanitar pe întreg cuprinsul" Somaliei...

Saddam Hussein este tot acolo, Miloşevici la fel. Genocidul din Ruanda a avut loc în direct, aproape sub ochii noştri, şi totul ne face să credem că el ar putea să continue fără nici un fel de obstacol în Burundi. Conflictul bosniac a demonstrat slăbiciunea Europei, luptele fratricide continuă în Somalia după o plecare fără glorie a armatelor ONU. Obosiţi de acţiunile statale care le discreditează uneori acţiunea, militanţi de prim rang ajung să-i denunţe pe „răpitorii acţiunii umanitare" (Xavier Emmanuelli), să denunţe „capcana" (Jean-Christophe Ruffin) sau chiar „crima" (Rony Brauman) acestei „acţiuni umanitare imposibile" (Alain Destexhe). Membri ai organizaţiei „Médecins sans Frontières" (MSF), ei denunţă confiscarea carităţii de către nişte state mai dornice să-şi refacă blazonul decât să acţioneze pentru Bine. Cu toţii contestă figura emblematică a lui Bernard Kouchner, părintele fondator şi prietenul de altădată, căci nu şi-a trădat acesta propria cauză, rătăcit în înaltele sfere ale statului şi corupt de lumea imaginilor? Diagnosticul lor este convergent; acţiunea umanitară nu este o politică, nu este nici un panaceu şi ar însemna să cădem în mistificarea mediatică dacă am lăsa să se creadă că ea ar putea să ţină locul acestuia.

Putem să înţelegem fără prea mare greutate de ce intelectualii sau politicienii le calcă astăzi pe urme, observând că acţiunile de caritate foarte mediatizate au devenit simptomul cel mai vizibil al acestei societăţi a spectacolului ale cărei cusururi sunt denunţate de aproape patruzeci de ani. Deci, ele pun la dispoziţie, atît la dreapta

cât şi la stânga, o ţintă privilegiată, aproape o trecere obligatorie, pentru cei care dispreţuiesc lumea „politico-mediatică” Dar, poate să pară surprinzător că atacurile cele mai dure vin chiar din partea celor implicaţi în asemenea acţiuni umanitare, căci am putea să ne întrebăm dacă nu sunt pe cale să-şi taie craca de sub propriile picioare. Să citim, de exemplu, prima pagină dintr-o carte recenta a lui Alain Destexhe[1], Secretarul General al MSF International: „Niciodată cuvântul (umanitarism) nu a reprezentat în asemenea măsură cea mai importantă ştire a ziarelor. Niciodată nu a fost atît de mult sărbătorit, tămâiat, ridicat în slăvi. Militari, politicieni, industriaşi, artişti şi intelectuali se precipită la căpătâiul său într-o risipă de bune intenţii afişate mediatic. Entuziasmul e general... ONU face din el una dintre preocupările sale principale de după războiul rece. Mai aproape de noi, *reality shows* pun în scenă solidaritatea vecinilor şi curajul anonimilor. Publicul nu a fost niciodată atît de generos şi nici asociaţiile caritative nu au fost niciodată atît de prospere. Acest sector scapă, pentru moment, crizei ambiante! Lumea, într-o supralicitare permanentă de caritate, nu mai ştie unde să dea din cap, din inimă şi din portmoneu”

Stranie mânie, care stigmatizează elanurile din care se hrăneşte. Ciudat comportament, care atacă generozitatea

---

[1] *L'humanitaire impossible*, Paris, Armand Colin, 1993. Pe de altă parte, nu putem decât să recomandăm lectura acestei cărţi foarte interesante.

unui public a cărui generozitate o solicită. Nu am cunoscut noi oare, în istoria recentă, pasiuni mai funeste? Încă un efort şi entuziasmul pe care îl denunță se va stinge. Putem să pariem că critica, ea însăşi mediatică, a formelor moderne de „caritate" va avea, chiar dacă doar în plan financiar, efecte reale în anii care vor veni. Oricât de stângaci sau de nepotrivit ar putea să ne pară, asaltul nu va putea fi măturat cu dosul palmei. El are meritul, şi e minimumul pe care putem să-l spunem, de a evita demagogia. El nu vine de la un intelectual aflat în camera sa, ci de la un medic curajos care a participat la misiuni pe teren şi care se exprimă cu convingere în numele uneia dintre organizaţiile cele mai cunoscute. Deci, trebuie să încercăm să-l înțelegem, să examinăm mai atent aceste critici şi să încercăm să le descifrăm semnificația. Jocul merită acest efort, mai ales în această epocă în care, orice am spune, utopiile nu sunt cu sutele.

Nunta eticii şi a mijloacelor de comunicare în masă: o falsă caritate?

Din motive evidente, principalul aliat al acţiunii umanitare este imaginea televizată. Într-un minimum de timp, ea pune la dispoziția unui număr maxim de oameni singura substanță care mai poate încă să îi mobilizeze, indignarea şi emoția. Prin intermediul ei, înainte de toate, pot să spere organizațiile caritative că vor reuni fondurile

şi energiile necesare pentru a duce la bun sfîrşit acţiunile lor. Tot prin intermediul ei pot fi atrase notorietatea şi legitimitatea. Deşi e indispensabilă, tactica nu e lipsită de pericole, căci televiziunea, şi e minimumul pe care putem să-l spunem, nu se bucură de o faimă prea bună. Ea discreditează în aceeaşi măsură în care legitimează[1].

---

[1] Eu am făcut acest test (era să spun această experienţă), citind cele cincisprezece sau douăzeci de cărţi recente consacrate fărădelegilor societăţii mediatice. Lista este impresionantă şi am putea să credem că televiziunea a luat chiar locul Diavolului. Iată, fără nici o adăugire din partea mea şi fără nici o exagerare, ceea ce am putut să culeg din această scufundare anti-mediatică: televiziunea alienează spiritele, le arată tuturor acelaşi lucru, vehiculează ideologia celor care o produc, deformează imaginaţia copiilor, sărăceşte curiozitatea adulţilor, adoarme spiritele, e un instrument de control politic, modelează cadrele noastre de gândire, manipulează informaţia, impune modele culturale dominante, ca să nu spunem chiar burgheze, nu arată în mod sistematic decât o parte a realului, uitând realitatea urbană, clasele de mijloc, munca din sectoarele terţiare, viaţa de la ţară, lumea muncitorească, marginalizează limbile şi culturile regionale, dă naştere pasivităţii, distruge relaţiile interpersonale din familii, ucide cartea şi orice cultură „dificilă", incită la violenţă, la vulgaritate şi la pornografie, îi împiedică pe copii să devină adulţi, concurează în mod neloial cu spectacolele vii (circ, teatru, cabaret sau cinema), generează indiferenţa şi apatia cetăţenilor datorită suprainformării inutile, aboleşte ierarhiile culturale, înlocuieşte informaţia cu comunicarea, reflexia cu emoţia, distanţarea intelectuală cu prezenţa unor sentimente trecătoare şi superficiale, devalorizează şcoala... Ar trebui să ne întrebăm cum de un asemenea monstru poate încă să beneficieze de complicitatea autorităţilor civile, pentru a nu spune nimic despre complicitatea poporului însuşi. Ar trebui să ne întrebăm cum de în fiecare seară marea majoritate a cetăţenilor se împarte între cei care

Supuse constrângerilor audienţei, supuse logicii imperioase a spectacolului şi divertismentului, cultura şi informaţia mediatică ar fi, dacă am crede ceea ce spun zvonurile, pe cale de pierzanie. Din motive tehnice ca şi ideologice, rapiditatea ar prima în raport cu exigenţa seriozităţii, trăirea în raport cu conceptul, vizibilul în raport cu invizibilul, imaginea-şoc în raport cu ideea, emoţia în raport cu explicaţia. După iluziile „statului cultural", ar trebui dezvăluite iluziile și vanitățile „societăţii mediatice"[1] Uneori pe drept cuvânt, însă adesea şi dintr-o deformare profesională, mulţi intelectuali sunt preocupaţi astăzi de slabul conţinut al show-urilor televizate, fie ele şi prezentate sub auspiciile „culturii" Cât despre subiectele referitoare la acţiunea umanitară, ele ar intra în categoria cea mai rea, pentru că, în cele din urmă, singurul lucru pe care îl aflăm dintr-un reportaj

---

sunt în faţa ecranului lor şi cei care, deşi îl critică, se întreabă în legătură cu cea mai adecvată modalitate de a ajunge la acesta în cele mai bune condiții...

[1] Care merg până acolo încât (informația senzațională obligă) se laudă că primesc pe platourile lor sau în coloanele ziarelor lor personalități pretins „non-mediatice" Aşa stau lucrurile şi în *Paris-Match*, care titrează în legătură cu apariţia ultimei cărţi a lui Le Clézio, *La quarantaine*, sub o imensă (şi superbă) fotografie a acestuia: „Acest exilat voluntar, care ignoră presa, l-a primit, în exclusivitate, pe PPDA pentru TF1 şi *Paris-Match*" (Sic !) – ceea ce, pentru un anti-mediatic *identificat şi cunoscut ca atare în mass-media* nici nu este atât de rău... Am putea să înmulţim aproape până la infinit exemplele de acest gen care, dincolo de anecdotă, pun problema crucială a statutului criticului mediatic al mass-media.

difuzat printr-un jurnal televizat este acela că există undeva o catastrofă, o parte din nefericirea lumii, victime, toate echivalente, toate interşanjabile,. numai bune ca să alimenteze preocupările unor lideri caritativi ei înşişi în întregime creaţi de mass-media. În acest fel se insinuează critica de fond, aceea care afirmă că nu se vorbeşte deloc despre ceea ce nu se vede, despre ceea ce nu poate să facă obiectul unei imagini, adică despre esenţial, începând cu greutatea concretă a istoriei şi a semnificaţiilor, de fiecare dată particulare, pe care le ascunde o situaţie catastrofală de îndată ce aprofundăm oricât de puţin lucrurile[1]

E straniu că, dacă ne gîndim puţin, această punere sub semnul întrebării a mass-media e legitimată chiar de către unii intelectuali foarte mediatizaţi. Ca şi falsele subversiuni ale anilor şaizeci cu care este înrudită, critica mass-media este un gen literar care se integrează cu uşurinţă în categoria unui gata-de-gândit. Fără să ne dăm seama, ea accede chiar foarte lin la rangul de discurs dominant, disponibil pe ceea ce seamănă tot mai mult cu o piaţă de idei. Deci, e normal ca ea să-şi găsească purtătorii de cuvânt cei mai grăbiţi printre jurnaliştii cu vocaţie culturală, pentru că forţa sa provine întîi din flatantele înălţimi filosofice în care pretinde că îşi are rădăcinile (în substanţă, e vorba de critica unei mase îndobitocite, alienate de către „societatea spectacolului"), extrăgând din actualitate o mie şi una de fapte reale care vin să îi confere

---

[1] Această critică e dezvoltată cu vervă şi cu talent de Régis Debray în *L'Etat séducteur*, Gallimard, 1993

alura unui adevăr empiric incontestabil. În acest fel, ea întâlneşte ecouri în fiecare dintre noi, căci nu există nici un intelectual, nici un ziarist conştient de sensul meseriei sale, nici un cetăţean responsabil care să nu fie consternat, la un moment dat, de cutare sau cutare dintre bufoneriile noastre catodice. Nu există nici unul care să nu se identifice mai bucuros cu presupusa luciditate a punctului de vedere, în mod necesar elitist, al criticii decât cu cel al unei populaţii manipulate de producători fără scrupule. Nu numai că avem cu toţii în memorie fenomene recente de dezinformare grosolană, dar nici măcar nu e nevoie să fii prea mare specialist pentru a denunţa debilitatea anumitor „prime-time" Trebuie chiar să mărturisim că realitatea depăşeşte speranțele oricărui intelectual critic normal constituit care vede în aceasta, după prăbuşirea ţintelor obişnuite ale stângismului cultural, neaşteptata reapariţie a unor noi motive de supărare. Totuşi, mi se pare că putem, ba chiar că trebuie, mai mult, să renunțăm la farmecele acestei noi retorici, nu pentru a legitima starea de fapt, despre care am fi blânzi dacă am spune că nu are nimic îmbucurător, ci, dimpotrivă, pentru a ataca răul la nivelul la care există şanse să producem anumite efecte salutare.

Să începem cu diagnosticul. Când îi reproşăm informaţiei că şterge cu radiera profunzimea istorică a dramelor pe care le vizualizează, de fapt, despre ce vorbim? Credem noi oare cu seriozitate că reportajele despre Bosnia sau despre Somalia ar fi abrutizat o populație republicană, conştientă şi informată, care ar fi strălucit din totdeauna prin incomparabilele sale

competenţe în privinţa istoriei politice a acestor două ţări? La ce vârstă de aur mitică ne referim aici? În mod evident, realitatea este că marea majoritate a publicului nu cunoştea *nici măcar existenţa* Bosniei şi a Somaliei înainte ca televiziunea să se fi ocupat de soarta lor. Adevărata dificultate e alta decât ni se sugerează cînd se măsoară în mod implicit informaţia televizată la ieşirea de la un curs de la Sorbona, căci ea ţine de faptul că nu se poate reveni în fiecare seară asupra istoriei Europei Orientale sau a Africii. Nu numai că publicul nu este acelaşi ca şi în amfiteatrul Descartes, dar el mai are şi ruşinoasa obişnuinţă de a fi mai schimbător. În aceste condiţii, scopul esenţial al unei informaţii nu mai poate să fie decât, în primul rând, de a sensibiliza, apoi de a da chef sau curaj pentru a merge să vezi mai de aproape despre ce este vorba, în presa scrisă, apoi în cărţi. Există o legătură invizibilă care merge de la imagine la rândurile scrise prin numeroşi intermediari şi în sânul acesteia, din interior, trebuie judecată televiziunea, iar nu comparând-o cu ceea ce nu va fi niciodată şi nici nu va trebui să fie.

Or, din acest punct de vedere, nimic nu ne permite să afirmăm că reportajele consacrate acestor subiecte şi-ar fi ratat în întregime scopul. S-au văzut chiar cîteva emisiuni foarte potrivite, în urma cărora fiecare a putut, dacă nu să-şi formeze o părere, cel puţin să-şi dea seama că ar trebui să se *ocupe*, poate, de asta. Televiziunea îşi juca rolul. Desigur, există „spectacol”, adică emoţie, însă şi, în măsura în care acest lucru este posibil în cazul imaginii, un îndemn la înţelegere şi cunoaştere. Sarcina de

a-şi continua pe cont propriu analiza îi revine telespectatorului, însă începutul a fost făcut. Se va spune că aceste exemple sunt prea rare şi cei care vor spune asta vor avea, fără îndoială, dreptate. Totuşi, ele dovedesc că acest lucru nu e imposibil, deşi nu e sigur că dacă am reuşi să le înmulţim până dincolo de pragul oboselii am câştiga mare lucru. Să ne ferim de confuzia genurilor: televiziunea trebuie să rămână, fie că vrem sau nu vrem, un spectacol, ea trebuie, chiar în emisiunile sale culturale, mai mult *să dea de gândit* decât să aducă în scenă cunoaşterea ca atare. Imaginea nu poate, şi nici nu trebuie, să înlocuiască scrisul.

Obiecţia ar putea continua într-un alt plan, cel al eticii. Dacă virtutea carităţii nu valorează decât dacă este dezinteresată, ar fi ea oare compatibilă cu narcisisimul şi beneficiile secundare obţinute în urma mediatizării? Într-adevăr, sub diverse forme (de exemplu, în legătură cu voluntariatul), problema nu încetează să obsedeze chiar organizaţiile de caritate, în asemenea măsură încît MSF, sub impulsul lui Claude Malhuret, va sfârşi prin a adopta în adunarea sa generală (1979) o moţiune care stipulează că „apartenenţa la MSF nu poate să servească în nici un caz ca şi argument pentru promovarea personală"[1]. În acea perioadă, fiecare persoană din sală ştia cine este cel vizat. E vorba de Bernard Kouchner, desigur, şi de proiectul său

---

[1] Despre aceste polemici interne cât şi, în mod mai general, despre istoria umanitarismului modern, vezi cartea lui Olivier Weber, *French Doctors*, Robert Laffont, 1995.

de a provoca un scandal mediatic în legătură cu „boat-people”, acei nefericiţi care fugeau din Vietnam şi traversau Marea Chinei în condiţii cu adevărat groaznice. În privinţa acestei chestiuni (deja), MSF se va sparge în două facţiuni. Pe de o parte, Malhuret, Emmanuelli, Brauman, Charhon, de cealaltă parte Kouchner şi ai săi, adesea veterani din Biafra. Dincolo de persoane (şi mai sunt, desigur, multe), dincolo de intrigi şi de conflictele între generaţii, se înfruntă, aşa cum va spune Xavier Emmanuelli, două „culturi”, care „nu măsoară în acelaşi fel importanţa mass-media”. Pentru Kouchner, singurul mijloc de acţiune este alertarea opiniei publice, pentru că trebuie strânse urgent fondurile necesare pentru echiparea unui vapor, *Insula de lumină*, care va deveni un spital plutitor şi un simbol. Trebuie făcute presiuni asupra guvernanţilor pentru ca aceştia să-i primească pe cei scăpați cu viață. Se întruneşte un prestigios comitet de sprijin în care figurează artişti şi intelectuali celebri. Sartre şi Aron se întâlnesc la Elysée pentru a apăra proiectul. Sensul acestei reconcilieri este, în epocă, încărcat de simbolism, pentru că cei care au susţinut Vietnamul comunist se ridică acum pentru a-i salva pe boat-people... martiri ai regimului victorios! Soljeniţîn a trecut pe acolo. Cât despre Xavier Emmanuelli, el este ostil acestei agitații pe care o judecă cu severitate, publicând în *Le Quotidien du medecin* un articol intitulat „Un vapor pentru Saint-Germain-des-Prés” în care denunţă, între altele, acest „larg cerc de persoane mondene, marchizi, mandarini, preţioase și alți lideri de opinie” al micilor cenacluri pariziene. Pus

în minoritate, Kouchner va merge să-şi realizeze proiectul în altă parte şi, precizarea, vom vedea, este importantă, va avea succes. Dar el va părăsi, nu fără o oarecare tristețe, organizaţia la a cărei existență a contribuit atît de mult. De aici se va naşte „Médecins du monde"

Cincisprezece ani mai târziu, Emmanuelli persistă şi scrie[1] Potrivit opiniei sale, faimosul vapor a servit mai ales pentru „a deschide un nou gen pentru televiziune, pentru a inaugura un nou spectacol eroic, ficțiunea-reportaj la cald. Vaporul pentru Vietnam a ajuns cu adevărat la destinaţie, căci el a povestit o operă grandioasă şi generoasă, a deschis calea altor creaţii, i-a promovat pe armatorii săi. El a ajuns cu adevărat în Saint-Germain-des-Prés". Dar vine şi această incredibilă mărturisire, care trebuie citată cuvânt cu cuvânt, şi care pledează, în cele din urmă, în favoarea alegerii făcute de Kouchner: „Probabil că prezenţa vaporului pentru Vietnam, plin de ziarişti, de televiziuni, de agenţii de presă şi de fotografii în exclusivitate, şi a câtorva medici a putut să influenţeze comportamentele, să salveze numeroase vieţi şi să-i îndemne pe politicienii de toate culorile să se arate pe ecran într-o supralicitare de generozitate" Probabil, numeroase vieţi... Dar nu acesta era chiar scopul urmărit şi, în aceste condiţii, nu merită jocul să fie jucat?

De aici se vede că în această primă obiecţie termenii balanţei nu pot fi puşi, în mod serios, pe acelaşi

---

[1] Cf. *Les predateurs de l'action humanitaire*, Albin Michel, 1991

plan, de o parte venialul „păcat" al narcisismului, iar de cealaltă refuzul indiferenţei şi necesitatea obiectivă, acceptată chiar de către critici, de a alerta opinia publică, singura care este capabilă într-o democraţie să scuture inerţia guvernanţilor. Oare trebuie ca pentru a renunţa la primul termen să renunţăm şi la ceilalţi? În acest caz, de ce fel de puritate să ne prevalăm pentru a arunca primii piatra? Episcopii noştri, atît de prompţi astăzi în a condamna excesele de zel, nu s-au înşelat de loc, denunţând cu tărie „secularizarea" şi „mediatizarea" carităţii[1] Fiecare cu rolul său, însă să fim sinceri şi să mărturisim că, în mod evident, problema este cu totul alta şi că obiecţia, oricât de frapantă ar fi, nu are deloc valoare în faţa necesităţilor foarte reale ale „legii zgomotului" De altfel, aceasta nu datează de ieri de azi şi precede cu foarte mult apariţia societăţii spectacolului. Fără succesul „mediatic" al cărţii lui Henri Dunant, Crucea Roşie nu ar fi văzut, fără îndoială, lumina zilei. Într-adevăr, să nu uităm ceea ce spunea deja, la sfîrşitul secolului trecut, Gustave Moynier: „Descrierile pe care le fac cotidienele îi plasează, ca să spunem aşa, pe cei care agonizează pe câmpurile de luptă sub ochii cititorului şi fac să răsune în urechile lui, în acelaşi timp cu cântecele de victorie, gemetele bieţilor mutilaţi care umplu ambulanţele...".

Nici măcar nu e sigur că denunţând pulsiunile narcisistice legate de dorinţa de recunoaştere facem în întregime dreptate sentimentelor şi motivaţiilor care le

[1] Cf. *Le Monde* din 16 aprilie 1994

animă. De fapt, ce vrem să spunem cînd declarăm, ca şi cum ar fi vorba de o condamnare fără apel, că cutare sau cutare sunt „mediatici"? Să spunem lucrurilor pe nume: prin aceasta înțelegem că ei cedează unei forme de prostituție şi credem că, cu această evaluare moralizantă am rezolvat problema. Unii chiar îşi imaginează că dobândesc prin aceasta un punct de vedere mai nobil, o superioritate etică asupra indivizilor pe care pretind să îi judece. Ca şi cum am putea să terminăm atît de uşor cu modul în care problema recunoaşterii se pune în „societatea spectacolului", ca şi cum antica aspirație la „glorie" nu ar putea să aibă astăzi alte motive decât cele, mizerabile sau derizorii, ale arivismului... Cred că Hannah Arendt se apropia mai mult de adevăr (sau cel puțin de un alt adevăr) descoperind sub strategiile de ajungere la celebritate un raport neliniştit cu perisabilitatea lucrurilor omeneşti. Pentru istoricii greci, începând cu Herodot, sarcina istoriografiei era aceea de a relata faptele excepționale săvârşite de către oameni şi, prin aceasta, de a-i salva de uitarea care amenință tot ceea ce nu aparține lumii naturii. Într-adevăr, fenomenele naturale sunt ciclice, se repetă aşa cum ziua vine după noapte şi vremea frumoasă după furtună. Repetarea lor garantează că nimeni nu ar putea să le uite şi, în acest sens, lumea naturii accede fără dificultate la nemurire, pe cînd „toate lucrurile care îşi datorează existența omului, operele, acțiunile, cuvintele, sunt perisabile, ca şi cum ar fi contaminate de faptul că autorii lor sunt muritori" Aceasta era, potrivit lui Arendt, teza tacită a istoriografiei antice atunci cînd, amintind

faptele „eroice”, ea încerca să le smulgă din sfera perisabilului pentru a le face egale cu cele din sfera naturii[1]. Nu sunt sigur că invidia şi gelozia, atît de prompte să-şi dea aere de virtute în clipa în care animă denunţarea indignată a comportamentului altuia, ar putea să facă loc acestei dimensiuni „metafizice”, reziduale, însă evidente, a narcisismului contemporan.

Dar poate că nu atît punerea în scenă a Eului pare demnă de ură cât viziunea „sentimentală” despre lume îndrăgită de către ideologiile caritative. Ea este aceea care, potrivit unei alte obiecții disimulate sub prima, ar veni să anihileze orice efort conceptual şi orice formă de spirit critic.

Emoția împotriva reflexiei: o falsă filosofie?

Ca şi televiziunea pe care se sprijină, acțiunea umanitară ar face apel la emoţie mai degrabă decât la reflexie, la sentiment mai degrabă decât la raţiune. Ca şi

[1] Cf. *La crise de la culture*, „conceptul de istorie”, Gallimard, p. 60 sq.: „Dacă muritorii ar fi reuşit să înzestreze cu o oarecare permanență operele lor, acțiunile şi cuvintele lor, eliberându-le de caracterul lor perisabil, atunci aceste lucruri ar fi trebuit, cel puțin până la un anumit punct, să pătrundă şi să-şi găsească sălaş în lumea lucrurilor care durează pentru totdeauna, iar muritorii înşişi ar fi trebuit să-şi găsească locul în cosmos, acolo unde toate sunt nemuritoare, cu excepția oamenilor”.

„teletonul” sau „zilele SIDA”, ar fi un spectacol înainte de a fi o analiză, o savantă punere în scenă a „bunelor sentimente” îmbinată cu o doză convenabilă de imagini culpabilizante care s-ar dovedi potrivită pentru a deschide inima şi punga celor mai reticenţi. Să acceptăm, pentru că trebuie, necesitatea zgomotului mobilizator. Însă emoția nu valorează la fel de mult ca demonstraţia şi, după ce trece şocul fotografiilor, ce mai rămîne în minţile oamenilor? Ce înțelegere cât de cât serioasă a cauzelor reale, culturale, istorice sau politice ale „nefericirii celorlalţi” şi-ar putea face loc? Umanitarismul mediatic provoacă indignarea publicului, desemnând pentru mila sa „victime abstracte”, toate interşanjabile între ele. Nu este suferința universală? În numele afectelor, ea ne-ar face să pierdem înţelegerea contextului geografic şi istoric.

Fundalul acestei a doua obiecţii nu poate să ne scape. Nu ar mai fi vorba doar de denunţarea narcisismului persoanelor sau chiar a superficialităţii mass-media, ci, dincolo de asta, de denunţarea pericolelor unei domnii a emoției în politică. Intelectuali valoroşi nu încetează să insiste asupra acestui aspect, arătând că primatul sentimentului asupra inteligenţei a fost întotdeauna caracteristic pentru regimurile fasciste, care cer adeziunea fără discuţie sau reflexie la anumite valori sau la anumiţi lideri carismatici, pentru a nu spune la nişte *Führeri*. Rațiunea şi spiritul critic, această distanţare pe care, tocmai, imaginea nu o permite, sunt duşmanii lor naturali. Să fie umanitarismul un fascism blând ?

Critica pare implacabilă. Totuşi, ea nu atinge esenţialul. Am sugerat deja în ce fel, dintr-un punct de vedere istoric, ideea de asistenţă umanitară se înscria în moştenirea Declaraţiei drepturilor omului. Or, această Declaraţie se bazează, şi aceasta este întreaga sa contribuţie, pe ideea că oamenii posedă deja drepturi, *făcînd abstracţie* de înrădăcinarea lor în cutare sau cutare comunitate particulară, etică, naţională, religioasă, lingvistică sau de altă natură. Tocmai pentru că adoptă această optică universalistă, umanitarismul trebuie să ia în considerare doar victime „abstracte” Dar, departe de a fi vorba de un efect pervers, se află în joc esenţa şi, să nu ne temem de cuvinte, grandoarea sa, căci, secularizând caritatea, el o extinde dincolo de solidarităţile tradiţionale. Într-un mod foarte fericit, el nu-şi alege victimele în funcţie de legăturile comunitare care ne unesc cu ele şi tocmai de aceea contextul *trebuie* să îi fie, cel puţin a priori şi într-un prim timp, indiferent.

În *Încetineala*, Vera, soţia lui Milan Kundera, îl întreabă pe soţul său despre Somalia „Oare în acea ţară mor şi bătrîni?”. Răspunsul vine, ironic şi dezamăgit: „Nu, nu, ceea ce a fost atît de interesant în această foamete, ceea ce a făcut-o unică printre milioanele de fenomene de acest gen care au avut loc pe acest pămînt este faptul că ea îi seceră doar pe copii. Nu am văzut nici un adult suferind pe ecran, chiar dacă am privit emisiunile de informaţii în fiecare zi, tocmai pentru a confirma această circumstanţă

nemaivăzută vreodată"[1] În rest, adaugă marele scriitor, e logic că li s-a încredinţat tot copiilor grija de a strînge faimoşii saci cu orez trimişi cu mare pompă micilor somalezi, căci viziunea sentimentală despre lume, abstractă şi mediatică se scaldă în infantilismul şi în exaltarea tinereţii în care se cufundă astăzi societăţile moderne. O victorie a prostiei? Aş îndrăzni să spun că nu sunt sigur de asta. Cum să nu ne gândim, pe de altă parte, la paginile pe care Hans Jonas le-a consacrat copilăriei în *Principiul responsabilităţii*? El vedea în aceasta arhetipul care permite surprinderea, în esenţa sa cea mai originală, a sursei oricărei responsabilităţi faţă de celălalt, şi aceasta pentru un motiv simplu, dar mai puţin „prostesc" decât pare: copilul nu este doar vulnerabil, ci vulnerabilitatea sa este a priori, dacă putem să spunem aşa, o „vulnerabilitate pentru celălalt", pentru că viaţa sa nu poate să se desfăşoare fără ajutorul adulţilor. Deci, ea face semn, fără a trece prin ocolul nici unui raţionament, către un *răspuns imediat din partea lor*. Astfel, ea încarnează, înaintea oricărei solicitări explicite (căci cum ar putea bebeluşul să ceară ceva?), un apel către celălalt care nu este şi nici nu ar putea să fie marcat, cum se întîmplă în lumea adulţilor, de o oarecare reciprocitate. Iată de ce, potrivit lui Jonas, statele au faţă de copiii care depind sau ar putea să depindă de ele „o responsabilitate foarte diferită de aceea faţă de bunăstarea cetăţenilor în general" Şi el continuă: „Infanticidul este o crimă ca oricare alta, însă un copil care

---

[1] Milan Kundera, *La lenteur*, Gallimard, 1995, p. 20

moare de foame, adică acceptarea faptului că el moare de foame, reprezintă un păcat împotriva primei şi celei mai fundamentale dintre toate responsabilităţile care pot să existe pentru omul ca atare"[1] Aş adăuga că în optica universalistă care este, din fericire, cea a acţiunii umanitare, copilul încarnează prin excelenţă categoria abstractă a victimei, căci nu numai că responsabilitatea sa nu este angajată în conflictele în urma cărora moare, dar şi apartenenţa sa la o anumită comunitate este încă problematică.

În această privinţă, intervenţia din Somalia, în ciuda eşecului politic şi militar pe care toţi îl subliniază, pe drept cuvânt, este exemplară. Nici un fel de solidaritate comunitară nu îi lega pe occidentali de somalezi. Nici un interes strategic sau economic nu a fost cu adevărat decisiv. Pur şi simplu, aşa cum a scris Rony Brauman, sub presiunea opiniei publice, via CNN, operaţiunea a fost declanşată. Putem să o regretăm, dar, în aceeaşi măsură, putem să ne bucurăm pentru ea, căci una dintre binefacerile democraţiei este aceea că poporul poate să fie uneori mai virtuos şi mai puternic decât conducătorii săi. În plus, nu există, în istoria acţiunii umanitare de la începuturile sale, nici un exemplu de intervenţie care să fie lipsită de orice solidaritate de tip tradiţional, etnic sau religios. Este un fenomen care ar merita să fie analizat mai

[1] *Le principe responsabilité*, Cerf, 1990, p. 185. Totuşi, nu împărtăşesc pretinsa „demonstraţie" a lui Jonas în legătură cu caracterul „ontologic" al responsabilităţii faţă de copil.

degrabă decât să fie supus deriziunii, ceea ce, desigur, nu scuză erorile monumentale şi greşelile comise de către armată[1]. În urma sa trebuie să tragem anumite învăţăminte, dar eşecul militar şi politic nu trebuie să conducă la ascunderea succesului umanitar[2] În urmă cu treizeci sau patruzeci de ani, somalezii ar fi murit, fără îndoială, în cea mai completă indiferenţă – exemplele de acest fel nu ne lipsesc deloc. Acum, mai multe sute sau chiar mai multe mii au fost salvaţi. Din acest punct de vedere, rolul jucat de emoţia unei opinii publice alertate de către mass-media nu este oare, tocmai dacă reflectăm bine, indispensabil?

Alibiul inacţiunii şi al laşităţii: o falsă politică?

S-a spus şi s-a repetat până la saturaţie că acţiunea umanitară nu este o politică. Desigur, spunând aceasta, avem de o mie de ori dreptate, căci statele îşi au logica lor care nu este cea a bunelor sentimente, ci mai degrabă aceea a puterii, a cinismului şi a forţei. De fapt, „descoperirea” nu este nouă, însă ea generează, împotriva acţiunii umanitare *în* politică, care e suspectată că ar putea acredita iluzia unei „politici morale”, o serie de obiecţii a căror prezenţă e atît de frecventă în mass-media încît ne

---

[1] Cf., în această privinţă, analizele lui Rony Braumann din *Le crime humanitaire*, Arléa, 1993.

[2] Aşa cum a arătat, în mai multe rânduri, Mario Bettati.

vom mulţumi să le reamintim: deculpabilizîndu-i pe cetăţeni cu un preţ foarte mic (ajunge un cec modest), acţiunea umanitară i-ar deturna de la necesităţile acţiunii reale, care este mai întîi socială, diplomatică şi militară; mai mult, ocupându-se de efecte în loc să se ocupe de cauze, acţiunea umanitară riscă să prelungească conflictele şi, prin aceasta, nenorocirile cărora ele le dau naştere; din momentul în care prezenţa ei se vede pe teren, ea serveşte drept alibi pentru inacţiunea statelor, aşa cum s-a întîmplat în Bosnia, unde căştile noastre albastre, care trebuiau să separe şi să protejeze populaţiile aflate în război, au devenit ostatecii acestora; acţiunea umanitară a statului, care e ineficace, ameninţă acţiunile umanitare private, pe care le discreditează pe lîngă cei pe care acestea intenţionează să îi ajute; fiind o falsă politică, ea este şi o falsă justiţie şi un fals drept, căci nu numai că ingerinţa în afacerile interne este contrară principiului suveranităţii statelor şi induce teama întoarcerii unui colonialism deghizat, ci, dincolo de acestea, intervenţiile pe care pretinde să le legitimeze sunt arbitrare: de ce Somalia şi Irakul, şi nu Tibetul sau Cecenia? Nu există cumva măsuri diferite pentru acelaşi tip de situaţii? Sub abstracţia „drepturilor omului", potrivit căreia victimele ar fi egale, se ascund, desigur, preferinţe nemărturisite...

Nici aici lucrurile nu sunt atît de simple pe cât par, căci trebuie să ne păzim de a confunda în acelaşi oprobriu o selectivitate voită, într-adevăr indecentă, şi o

selectivitate impusă de necesitate[1] Fie că e vorba de organizaţii internaţionale sau de state, e clar că e mult mai delicat să se intervină în China sau în Rusia decât în Somalia. *Ultra posse nemo obligatur*, nimeni nu e obligat să facă imposibilul, spunea deja dreptul roman. Să ne ferim, mai ales, de iluzia potrivit căreia ar trebui suprimată „diplomaţia umanitară" pentru a-i reda întreaga pondere unei diplomaţii tradiționale, căci am risca să fim foarte dezamăgiţi. Într-adevăr, nimic nu ne permite să afirmăm că acţiunea umanitară ar fi în mod necesar concurentă cu acțiunea militară sau că ar exclude-o. Oare credem cu adevărat că, de exemplu, în Bosnia statele noastre ar fi intervenit mai mult dacă nu ar fi existat acțiunea umanitară, că din cauza ei au rămas atâta vreme tăcute? Şi putem oare să fim siguri că, cincizeci de ani mai devreme, în absenţa acestui faimos zgomot mediatic, dar şi al unui ajutor alimentar foarte real, oraşul Sarajevo nu ar fi fost ras de pe hartă într-o indiferenţă generală? Să nu confundăm cinismul statelor care se adăpostesc în spatele acţiunii umanitare cu reala utilitate a acesteia şi cu nobleţea de care ştie să dea uneori dovadă...

Adevărata dificultate, cea care va trebui să fie rezolvată în anii care vin, mi se pare că se află în altă parte: cum să concepem de acum înainte raporturi convenabile între acţiunea umanitară şi politică? Ar fi

[1] Cf. lămuririle lui Mario Bettati din articolul său „Acţiunea umanitară a statului şi diplomaţia" apărut în *Les relations internationales à l'épreuve de la science politique*, Economica, 1993.

absurd să le confundăm şi, în plus, ar fi dăunător în practică, fiindcă partizanatele statelor, oricare ar fi acestea, riscă să pună în pericol acţiunea organizaţiilor private şi acesta este motivul pentru care Crucea Roşie a menţinut până astăzi principiul neutralităţii. Să le separăm în întregime şi, pentru a marca simbolic această separare, să desfiinţăm Ministerul Acţiunii umanitare? Aceasta ar însemna din nou, chiar dacă doar într-un plan simbolic, să lăsăm politica în seama cinismului, rezervând morala numai pentru domeniul privat. Ar fi o eroare funestă în nişte vremuri în care, mai mult decât niciodată, cetăţenii îşi exprimă voinţa de a vedea anumite aspiraţii etice luate în seamă, adică *reprezentate* de către stat[1]. Fără îndoială că am fost foarte mulţi noi, cei şocaţi mai mult de încurcătura şi absenţa unei explicaţii coerente din partea reprezentanţilor noştri politici decât de decizia, în cele din urmă de înţeles (admisă şi de către preşedintele bosniac), de a nu se interveni militar. Deci, în viitor va trebui să articulăm cele două sfere, căci dacă e adevărat că acţiunea umanitară nu este o politică, o politică democratică nu ar putea să se lipsească de grija umanitară.

Pentru a avansa pe această cale, va trebui să ţinem seama, mai mult şi mai bine decât au făcut-o umanitariştii înşişi, de rezistenţele tradiţionale faţă de ea ale politicii,

---

[1] Claude Malhuret şi Xavier Emmanuelli au acceptat, de altfel, să exercite această reprezentare la cel mai înalt nivel, arătând astfel că criticile lor împotriva „acţiunii umanitare politice" se încadrau în anumite limite.

atît de stânga cât şi de dreapta. Pentru motive care ies abia acum la lumina zilei, teoriile politice ale secolului al XIX-lea au fost, toate, ostile formelor internaţionale de „caritate publică”, în ciuda unor declaraţii de principiu. Extrema dreaptă i se opunea pentru că, în virtutea legilor unui anumit darwinism social, selecţia naturală trebuia lăsată să-i elimine pe cei slabi; liberalii i se opuneau pentru că logica pieţei trebuia să rezolve, în cele din urmă, toate dificultăţile; cât despre Marx, această sarcină îi revenea Revoluţiei... Aceste noi teodicee se înţelegeau de minune pentru a eluda problema centrală pe care acţiunea umanitară o pune astăzi din nou opiniei publice, cea a persistenţei, într-o lume care se vrea „modernă”, într-o lume în care imensa majoritate a naţiunilor au semnat Declaraţia universală a drepturilor omului, a răului radical. În faţa enigmei reînnoite a demonicului, societăţile noastre laice, lipsite de cuvinte şi de concepte adecvate, trebuiau să reacţioneze. Întâi, mai mult pe terenul eticii decât pe cel al politicii, dar şi, dincolo de bine şi de rău, pe cel al *sensului*. Să lupţi împotriva răului, să combaţi nefericirea altora şi, pentru aceasta, să pleci să-ţi rişti viaţa în ţinuturi îndepărtate, unde nebunia oamenilor are cel puţin meritul de a suspenda banalitatea vieţii cotidinene? Nu este acesta ultimul cuvânt al acelei fascinaţii pe care o exercită încă, în ciuda criticilor al căror obiect este, utopia umanitară? Ea apare ca o promisiune a *sensului* de care politica şi chiar morala sunt lipsite în mod tragic. Promisiunea nu este falsă sau cel puţin nu este falsă în întregime, însă ea

conţine o capcană, de fapt singura ale cărei viclenii sunt destul de subtile pentru a sfida reflexia filosofică.

Sensul vieţii tale prin celălalt sau cu celălalt?

La iniţiativa fotografului Roger Job a apărut, în decembrie 1994, o culegere de scrisori[1] care urmăreau să dezvăluie în intimitatea lor cea mai simplă şi cea mai concretă motivaţiile angajamentului caritativ. Adresate familiei, colegilor sau prietenilor, aceste mici texte nu au fost scrise pentru a fi publicate. Abia după aceea şi adesea la mulţi ani după scrierea acestora, autorii lor au acceptat ca ele să fie reunite într-o carte, fără semnătură şi fără nici un semn exterior, din simpla dorinţă de a mărturisi despre o experienţă mult mai complexă decât şi-au imaginat-o iniţial. Putem să descoperim aici, cu interes şi uneori chiar cu emoţie, neliniştile şi bucuriile trăite de cei care, pe firul unor destine şi mobiluri dintre cele mai diferite, au ales să-şi consacre o parte din existenţă pentru această stranie aventură. Nimic grandios, nimic grandilocvent în aceste mărturii care se referă cel mai adesea la detalii ale vieţii cotidiene. Şi totuşi, fără încetare, omniprezentă printre rânduri, chinuitoarea problemă a sensului propriei vieţi.

Să-l ascultăm pe Serge, care le scrie părinţilor săi din Somalia în martie 1982: „Munca este extrem de

---

[1] *Lettres sans frontières*, Complexe

extenuantă, însă sunt extrem de fericit că sunt medic şi îmi dau seama în sfîrşit că tot ceea ce m-a făcut să scrâşnesc din dinți vreme de şapte ani serveşte la ceva... Experiența pe care o trăiesc aici este fantastică. Reînvăț să trăiesc..."

Sau Alain, angajat în Ciad în februarie 1986: „Nu înțeleg ura. Aceşti soldați care se ucid între ei şi pe care îi îngrijesc vorbesc aceeaşi limbă, au aceleaşi obiceiuri, adesea chiar şi aceiaşi prieteni... Regret că nu pot să-i aduc aici doar vreme dc jumătate de oră pe cei care vor să se facă soldați. Aş putea să le arăt găuri de mărimea unui pumn făcute în femur, aş putea să-i fac să asculte țipetele de durere. I-aş face să simtă mirosul de pişat şi de rahat care însoțeşte luptele duse în numele unui ideal prost înțeles...".

Acțiunea umanitară e percepută de către cei care o practică ca dătătoare de experiență, de învățătură şi de sens, fie aceasta în mod pozitiv sau negativ. Aşa cum mărturiseşte Rony Brauman în prefața pe care a scris-o pentru această culegere, în cadrul acestei acțiuni simţi „întîi bucuria de a fi smuls o viață din brațele morţii, de a fi adăugat un pic de sens propriei tale vieţi...". Şi fostul preşedinte al MSF insistă asupra acestei observații: „Dincolo de marile dezbateri asupra noii sau cârpitei ordini mondiale, despre cinismul celor puternici sau despre universalitatea moralei, dincolo de temerile sau de frustrările lor, ei (activiştii umanitari) ştiu că alegerea lor îi aşează în rîndul ultimilor privilegiați ai modernității, cei care au putut să dea un sens vieţii lor"

Un sens *prin Celălalt*? Fără îndoială, pentru că însăşi structura sensului impune ca el să ne fie dat în relația cu celălalt. Trebuie să admitem pentru aceasta, fără altă justificare, ecuația potrivit căreia[1] a salva o viață înseamnă a-ți justifica propria viață ? Poate. Nu am pretenția că pot să o judec. Pur şi simplu, mi se pare că această ipoteză conține încă multe întrebări. Dacă există o „capcană umanitară", mi se pare că ea este aceea care ar consta într-o interpretare greşită a „sensului prin celălalt". Un risc pe care Hegel îl desemna deja sub categoria „infinitului rău", acea nevoie de a căuta fără încetare într-o alteritate care dispare mereu. Nefericirea altora nu ar putea să servească drept pretext, oricât de nobil ar fi acesta, pentru a disimula nefericirea noastră şi uneori au mai mult curaj cei care lucrează la ei acasă şi asupra lor înşişi decât cei care parcurg lumea. Donjuanism al carității: a căuta prin celălalt să simți sensul în tine. Un proiect disperat, dacă sarcina, care se confundă cu nefericirea lumii, e la fel de inepuizabilă ca şi el şi dacă sensul rămîne pentru totdeauna nesesizabil.

Generozitatea presupune bogăția. Ea debordează şi se revarsă asupra celorlalți în loc să se hrănească din bogăție. Cel puțin aşa ne învață Aristotel în *Etica Nicomahică*, asigurîndu-ne că pentru a putea să fii generos trebuie să fii bogat. Adesea (prost) înțeleasă ca semn al unui aristocratism disprețuitor, propoziția sa anunță

---

[1] Desigur, nu în acest sens o înțelege Rony Brauman, însă problematica sensului mai poate să fie explicitată.

parabola talanţilor: „Nu îşi va neglija patrimoniul cel care doreşte să îl folosească pentru ajutorarea altuia"[1] A îţi întreţine patrimoniul şi în noi, iar nu numai în ceilalţi, trebuie să învăţăm să recunoaştem transcendenţa şi sacrul, în noi şi nu numai în ceilalţi trebuie să le păstrăm împotriva focului concentric al religiilor dogmatice şi al antropologiilor materialiste. Aceasta este condiţia pentru a trăi nu numai *prin* sau *pentru* celălalt, ci şi *cu* celălalt.

Dacă acţiunea umanitară este purtătoare de sens, mi se pare că ea nu poate să rămână la aspectul său negativ, acela de singură „morală de urgenţă" (justificarea de sine prin nefericirea celorlalţi). Ea nu poate să facă economie de o reflexie asupra posibilităţilor de a regăsi în afara religiilor tradiţionale un *sens comun* cu cei a căror suferinţă şi demnitate îi apar, pe drept cuvânt, ca sacre. Ea trebuie să reînnoade, chiar dincolo de etica care o animă, cu acele spaţii care au fost în mod tradiţional cele ale *vieţii comune*, cultura şi politica. Dacă ne învaţă să recunoaştem sacrul în om, ea trebuie să ne şi îndemne să căutăm în ce fel acest nou chip al sacrului poate şi trebuie să iradieze o cultură şi o politică democratice a căror principală caracteristică *pare* să fie astăzi dezvrăjirea. Poate, pe nedrept...

---

[1] *Etica Nicomahica*, 1120 b

Fără îndoială că sfârşitul înrădăcinării religioase a normelor şi valorilor a produs cele mai sensibile modificări în sfera artei. Reabsorbţia sacrului în artă ar putea permite reînnoirea, atît de mult aşteptată după moartea clinică a formelor de avangardă, unei lumi comune oamenilor acestei vremi. Într-adevăr, trăim prea adesea în culturile trecutului, departe de formele contemporane ale unei arte care rămîne încă prea departe de publicul său. În acest caz, ar trebui să vorbim despre un sfîrşit al „teologico-culturalului" pentru a numi în mod corect extraordinara mutație care a caracterizat modernitatea, cel puţin începând din secolul al XVII-lea. Ne este imposibil să înțelegem situația noastră actuală în privința operelor dacă nu surprindem, fie şi doar în principiul său, marile momente ale acestei evoluţii. Am putea încerca, în modul cel mai simplu, să le descriem astfel:

În civilizațiile trecutului, operele de artă îndeplineau o funcţie sacră. Chiar şi în sânul antichităţii greceşti, ele aveau misiunea de a reflecta o ordine cosmică exterioară şi superioară oamenilor. Prin această exterioritate ele dobândeau o dimensiune cvasi-religioasă, dacă acceptăm că divinul este prin esenţă ceea ce le scapă oamenilor şi îi transcende. Ele erau, în sens etimologic, un „microcosmos", o mică lume care trebuia să reprezinte la

scară redusă proprietăţile armonioase ale întregului univers, pe care anticii îl numeau *Cosmos*. De aici îşi trăgeau ele mărimea lor „impunătoare” – în sens propriu, capacitatea de a *se impune* în faţa indivizilor, care le primeau ca date din afară. Opera poseda atunci o „obiectivitate”, exprimând mai puţin geniul arhitectului sau al sculptorului cât realitatea divină al cărei mijlocitor pe lîngă oameni era. Percepem încă atît de bine această intenţie încît nu ne prea interesează numele artistului care stă în spatele pisicilor de bronz din sălile de egiptologie, esenţial fiind faptul că este vorba despre un animal sacru, transfigurat ca atare în spaţiul artei.

Ar fi prea puţin dacă am spune că situaţia noastră în privinţa operelor de artă s-a schimbat. În fapt, ea s-a inversat în asemenea măsură încât numele unui creator ne este uneori familiar, deşi nu ştim aproape nimic despre opera sa. Pentru a ne convinge de aceasta, ajunge să ne gîndim la atitudinea publicului „cultivat” faţă de muzica clasică contemporană: numele compozitorilor dobândeşte uneori o extraordinară notorietate, de care nu se bucură, însă, şi compoziţiile lor. Izbitor contrast: burghezii germani de la Leipzig ascultau încă muzica lui Bach fără să se intereseze deloc în legătură cu numele autorului ei. Afirmaţia lui Nietzsche potrivit căreia adevărul artei se află în artist s-a realizat mai presus de orice previziune. Opera nu mai reflectă o lume armonioasă, extra-umană, ci ea este expresia închegată a personalităţii unui individ deosebit, excepţional, geniul care scoate din bogăţia sa interioară materia creaţiilor sale.

Criza care afectează astăzi mişcările de avangardă nu poate fi înţeleasă în afara acestei subiectivizări a artei. Fără îndoială, ea ţine de efectele tardive ale contradicţiei interne implicate încă de la început în ideea de inovaţie absolută. Aşa cum a înţeles foarte devreme Octavio Paz, gestul ruperii cu tradiţia a devenit el însuşi, la acest sfîrşit de secol, tradiţie. Semnele subversiunii care au marcat istoria avangardei nu ne mai surprind, căci ele s-au banalizat şi s-au democratizat în asemenea măsură încît au intrat în muzee alături de formele de artă cele mai clasice. Dar mai există ceva. Ca învăţătorul republican de altădată, artistul de avangardă şi-a impus sarcina de a încheia marea Revoluție, de a extirpa până în inimi, până în intimitatea gustului, ultimele rămăşiţe ale tradiţiei. Specialitate franceză, avangardismul împarte cu anticlericalismul, cu care se înrudeşte în privinţa formei, grija de a eradica urmele trecutului pentru a valoriza noul ca atare, iar în această mişcare el a fost condus la exaltarea subiectivităţii, la cultivarea originalităţii pentru originalitate.

Deci, atît în bine cât şi în rău, universul nostru laic tinde să recuze orice referire la ceea ce le este exterior oamenilor, în numele unei mereu crescute exigenţe de autonomie. Nu e firesc ca în aceste condiţii arta însăşi să se fi predat imperativului de a fi „la scară umană", creată în întregime de oameni pentru oameni?

Totul ar merge cel mai bine în cea mai bună dintre lumile posibile dacă aspiraţia umanistă nu s-ar fi tradus în mod ineluctabil printr-o întrebare din ce în ce mai presantă: există, poate să existe o „grandoare modernă"?

Nu este aceasta o contradicţie în sine? Grandoarea nu este legată în mod indisolubil de reprezentarea unui univers transcendent, exterior indivizilor, şi, tocmai de aceea, *impunător*? În ce fel ar putea să mai posede încă imanenţa acel caracter sacru în absenţa căruia totul nu este decât divertisment şi vanitate – sau, cel puţin, proximitate familiară? Pe cînd era încă student la teologie, tânărul Hegel se întreba care ar putea să fie „religia unui popor liber” Prin aceasta, el înţelegea să reflecteze la condiţiile în care umanitatea ar putea, în sfîrşit, să *se recunoască* într-o cultură comună, eliberată de orice dogmatism, de acea exterioritate opacă pe care o condensează „argumentele de autoritate” În opinia lui, religia creştină trebuia emancipată de „pozitivitatea” sa, de tot ceea ce mai rămânea rebel în ea în raport cu spiritul uman. Dar, din punct de vedere tradiţional, aceasta ar fi însemnat suprimarea religiei însăşi, constrângerea acesteia de a intra în limitele simplei raţiuni. Iar dacă şi arta este sacră, „prezentare sensibilă a divinului” sau a simbolurilor sale, cum să nu admitem, aşa cum a făcut-o Hegel, că, împreună cu religia, ea intră în sinistra categorie a formelor depăşite ale culturii?

Trăim, astfel, sfîrşitul grandiosului, cel puţin în sensul pe care l-am amintit anterior. Ce filosof din generaţia mea ar îndrăzni, fără să surâdă şi fără să-i facă pe ceilalţi să râdă, să se compare cu Platon sau cu Aristotel, sau, mai aproape de noi, cu Spinoza, Kant sau Hegel? Ce compozitor ar pretinde să fie Mozart-ul sau Beethoven-ul de astăzi? Ce om politic ar îndrăzni să se compare, chiar

fără a coborî prea mult în istorie, cu Clemenceau, de Gaulle sau Churchill? Şi de ce aceste simple exemple, pe care am putea să le înmulţim cu uşurinţă, adaptându-le gustului fiecăruia, sunt atît de importante pentru fiecare om de bună credinţă? Să fie o lipsă a distanţei istorice? Să fie vorba de prăbuşirea nivelului intelectual al umanităţii? Nu cred; în plus, ar fi destul să aruncăm o privire în domeniul ştiinţelor pentru ca situaţia să ni se pară foarte diferită, căci nu ne-ar fi deloc greu să descoperim acolo mari spirite. În mod evident, ceea ce s-a schimbat este statutul culturii clasice, bazată pe ştiinţele umane, iar aceasta s-a întîmplat chiar în momentul în care ea se desprindea de religie.

Trebuie să revenim, cu destulă insistenţă, la următoarea întrebare: dacă sursa oricărei opere este omenească, deci, din punct de vedere tradiţional şi fără a voi să facem din aceasta o formulă facilă, prea omenească, cultura laică nu este şi ea destinată să se situeze la înălţimea omului? Nu aceasta este, de altfel, originea tuturor disputelor care pleacă astăzi de la un diagnostic pesimist asupra declinului, înfrângerii sau decadenţei culturii contemporane? În lipsa transcendenţei verticale a sacrului nu *platitudinea* este cea care ameninţă, aceasta fiind înţeleasă în sens propriu şi fără nici o referire la o judecată de valoare? Iată, cred eu, problema acestui sfîrşit de secol. „Marii oameni”, fie că au fost politicieni, filosofi sau artişti, nu erau înainte de toate cei care încarnau nişte entităţi sublime: Divinitatea, Patria, Raţiunea, Revoluţia? Dar dacă nu mă mai reprezint decât pe mine însumi şi dacă

sunt, potrivit formulei lui Sartre, o ființă care valorează la fel ca şi celelalte, cum aş putea pretinde să instaurez acel „mare stil" sau acea „mare politică" pe care Nietzsche o mai invoca încă? Dacă refuzăm, aşa cum ne invită această carte, să cedăm nostalgiilor unor vremuri imemoriale, în care transcendența divinului, oricât de iluzorie ar putea să pară, putea să imprime în cea mai umilă operă omenească urma sacrului, către ce orizont sublim trebuie să ne mai înălțăm privirile?

Analizarea domeniilor vieții omeneşti care nu sunt supuse riscurilor gustului şi ale sensibilității ar putea, cred eu, să ne pună pe calea cea bună. Aşa stau lucrurile cu sportul, spectacol democratic prin excelență, care nu încetează să fascineze prin capacitatea pe care o oferă de a reconstitui splendorile aristocratice în sânul unei lumi care e lipsită de ele prin esență. Exemplul va părea străin de întreprinderea noastră, pentru a nu spune chiar trivial, fiind vorba de o analogie cu cultura înaltă. Totuşi, să ne gîndim la următorul lucru: competiția sportivă se bazează, prin excelență, pe principiile egalitarismului atît de dragi umanismului modern. Regulile sunt aceleaşi pentru toți, la fel ca şi echipamentele utilizate, în asemenea măsură încît trişarea, care introduce inegalități, simbolizează aici cea mai inacceptabilă crimă dintre toate. Cu toate acestea, ierarhiile se reconstituie pe o bază pur umană şi chiar, trebuie să mărturisim, pe o anumită grandoare. Unele capete le depăşesc pe celelalte, la fel de neaşteptat ca şi de inexplicabil, şi prin aceasta ele provoacă admirația. Transcendențe parțiale, desigur, dar care dau o imagine –

nu e vorba decât despre aceasta a insondabilei grandori umane. De ce nu am regăsi-o şi în cultură şi în politică?

Dubla înfăţişare a politicii ca „tehnică": cultul performanţei şi tehnocraţia

De ce pune „melancolia democratică" cu atît de mare uşurinţă stăpânire pe popoarele, în aparenţă, cele mai bogate? Sunt liniştitele noastre democraţii atît de puţin exaltante încât să nu putem să încercăm pentru ele nici cel mai mic ataşament? Totuşi, contra-modelele nu lipsesc: de la Algeria la Iran, de la Serbia la Ruanda, de la Sudan la India sau Cambodgia, trecând prin Egipt, integrismele de toate felurile însângerează naţiunile cu o asemenea ferocitate încît am avea toate motivele să ne felicităm pentru situaţia noastră privilegiată. Desigur, există şomajul, noile forme de sărăcie şi, fără îndoială, marile lipsuri ale democraţiei, pe care nimic nu ar putea să le scuze sau să le facă uitate. Insă acestea sunt stăpâne şi pe restul lumii şi, să îndrăznim să o spunem, poate că e mai bine să fii şomer la Paris sau la Bonn decât muncitor la Bombay sau la Sankt-Petersburg. În actuala stare a lucrurilor, voinţa de a extinde la scara întregului univers sistemul umanist şi laic care şi-a dovedit meritele în Europa de după război ar avea motive să apară ca un plan de anvergură, ca să nu spunem chiar ca o frumoasă utopie. Fidelitatea faţă de drepturile omului, libertatea politică, pacea, o relativă prosperitate,

respectul pentru celelalte culturi şi privirea critică îndreptată asupra sa, nu acesta este idealul pe care modestul nostru Continent ar putea să-l ofere restului lumii, dacă acesta ar dori să se inspire din el?

Fără îndoială că nefericirea altora nu ar putea să ne convingă în legătură cu propria noastră fericire. Unele spirite întristate apreciază chiar că, departe de a o relativiza, nefericirea altora vine să se adauge propriei noastre nefericiri. Orice ar fi, există un motiv de fond pentru care comparaţia cu societăţi diferite nu mai ajunge pentru a justifica modul nostru de viaţă, şi anume acela că Occidentul începe să perceapă acum *din interior*[1] punctele sale slabe, pe care opoziţia faţă de regimurile ostile, mai ales faţă de comunism, i-a permis multă vreme să le ascundă.

De aici, paralela cu moartea formelor de avangardă, sfâşietoarea văicăreală referitoare la „sfîrşitul marilor planuri" şi la necesitatea de a le regăsi de urgenţă. Omul politic al republicilor islamice poate să pretindă că forţa sa izvorăşte din faptul că încarnează o figură a Absolutului. Şeful de stat naţionalist mai are încă posibilitatea de a reprezenta în ochii poporului geniul incomparabil al naţiunii sale, care este o entitate sacră pentru că le este superioară membrilor săi. La moartea lui de Gaulle, presa nu a ezitat să titreze „Franţa a rămas

---

[1] Ne amintim că aceasta este teza apărată de Francisc Fukuyama, dar şi, într-un alt mod, de Pascal Bruckner în *La mélancolie démocratique*, Seuil, 1990.

văduvă” Mă îndoiesc că un asemenea slogan ar mai putea fi aplicat vreunui om politic de astăzi şi, cu atît mai puţin, unui om politic de mâine, datorită puternicei desacralizări a ideii de Naţiune. Liderul revoluţionar menţinea, de bine de rău, sentimentul că încarnează o misiune sacră. Dumnezeu, Patria, Revoluţia aduceau consacrare marilor planuri. În raport cu acesta, cum ar putea să nu pară politicianul laic şi democrat un simplu gestionar? Vom accepta că el posedă, în cel mai bun caz, virtuţile competenţei şi ale probităţii, însă cum ar putea să ajungă acestea pentru a justifica exorbitanta pretenţie, pe care o moşteneşte mai mult sau mai puţin împotriva voinţei sale, de a se ridica deasupra muritorilor de rând pentru a le servi drept ghid? El resimte urgenţa de a formula un proiect vast, iar cercul fidelilor săi lucrează la acesta pentru el. Dar unde să găseşti această „mare politică” într-un univers a cărui sursă şi al cărui orizont sunt atît de bine umanizate încît nimic sacru nu poate să se înalţe în cadrul lor fără a contraveni idealurilor laice şi democratice?

Deci, în lipsa acesteia, el va alege să se menţină la putere şi, pentru că trăim în democraţie, va întrebuinţa toate mijloacele compatibile cu această formă de regim. Fără să ne dăm seama, am intrat de cîţiva ani în era politicii ca *tehnică*, în sensul filosofic al termenului, adică o încercare de creştere a *mijloacelor* puterii în detrimentul oricărei reflecţii asupra *finalităţilor*, o artă a stăpânirii de dragul stăpânirii, a dominaţiei de dragul dominaţiei. Nici o întâmplare dacă numele unui om abil, François Mitterand, e simbolul principalelor două efecte ale perioadei pe care

tocmai am trăit-o: pe de o parte, lichidarea ideilor tradiționale ale stângii, pe care am putea să o apreciem diferit, în funcție de sensibilitatea fiecăruia dintre noi[1], iar pe de altă parte, aducerea la lumină a mecanismelor unei politici tehniciene a cărei stăpânire i-a permis preşedintelui nostru să rămână la putere mai multă vreme decât oricare alt personaj din întreaga istorie a Republicii. Pe de o parte, moartea „rațiunii obiective", a acelei rațiuni care fixează scopuri, „obiective", nelimitându-se doar la considerații tactice sau strategice; pe de altă parte, consacrarea „rațiunii instrumentale" şi a machiavelismului...

Tehnica: iată de acum înainte cuvântul cheie, a cărui semnificație exactă trebuie să o surprindem. Heidegger făcea să urce adevărata sa origine până la momentul apariției ştiinței moderne, carteziene, care le promitea oamenilor dominarea universului. Progrese ale civilizației prin intermediul progreselor rațiunii, iată speranța care animă întreaga filosofie a Luminilor. Dar cu această credință noi eram încă departe de „lumea tehnicii" propriu-zise, de acel univers în care examinarea scopurilor se evapora în folosul exclusiv al examinării mijloacelor. În raționalismul secolelor al XVII-lea şi al XVIII-lea, proiectul unei stăpâniri ştiințifice a naturii, apoi a societății, mai avea încă drept obiectiv emanciparea, căci el rămânea în principiu subordonat realizării anumitor

[1] Vom vedea în aceasta, în funcție de faptul dacă suntem mai degrabă liberali sau mai degrabă „fideli" promisiunilor unei stângi pure şi dure, un salutar efect pedagogic sau o trădare.

scopuri. Dacă era vorba de dominarea universului, de a deveni „stăpânii şi proprietarii săi", aceasta nu se întâmpla doar din pricina unei fascinaţii pentru propria noastră putere, ci pentru a atinge anumite obiective care se numeau libertate şi fericire. Şi în raport cu aceste scopuri dezvoltarea ştiinţelor le apărea strămoşilor noştri ca vector al unui alt progres, cel al moravurilor, poate iluzoriu, însă deloc machiavelic.

Pentru ca viziunea noastră despre lume să devină în întregime tehnică, trebuia făcut un pas în plus, trebuia ca voinţa să înceteze să urmărească scopuri care îi erau exterioare, luându-se, pentru a spune astfel, pe ea însăşi ca obiect. Potrivit lui Heidegger, aceasta s-a şi întîmplat în filosofie după apariţia lui Nietzsche şi a conceptului său esenţial, *voinţa de putere*, un adevărat fundament metafizic al tehnicii planetare în care ne scăldăm astăzi. Într-adevăr, la Nietzsche, voinţa autentică, voinţa împlinită este aceea care încetează să fie voinţa *a ceva* pentru a deveni „voinţă de voinţă", voinţa care urmăreşte creşterea forţelor vitale, adică propria sa creştere, propria sa intensificare ca atare. În acest fel, voinţa atinge perfecţiunea conceptului său, căci, voindu-se pe sine, ea devine stăpânire de dragul stăpânirii, forţă de dragul forţei şi încetează să fie subordonată, aşa cum se întâmpla încă în idealul progresist al Luminilor, unor finalităţi exterioare.

Cred că va fi greu să nu acceptăm diagnosticul potrivit căruia viaţa noastră politică s-a angajat în această optică tehnică. În mod foarte semnificativ, cu ocazia

realegerii lui François Mitterand din 1988, ziarul *Libération* titra „Bravo artistului!”, salutând în acest fel performanța *ca atare*, chiar dacă artistul în chestiune nimicise, într-un singur septenat, cvasi-totalitatea ideilor din care ziarul stângii anarhiste trăise de la crearea sa. Împotriva acestei consacrări imbecile a tehnicii în politică, va trebui să regăsim sens, să facem în așa fel încît concetățenii noștri să poată să se privească din nou în față fără rușine și fără teamă, în așa fel încît ura să nu fie cuvântul cel mai potrivit pentru a descrie ambianța periferiilor orașelor noastre. Sunt convins că mulți dintre ei ar fi gata să accepte rigoarea care va trebui să se impună, că ar fi gata să facă, așa cum se spune atît de bine, sacrificii. Însă pentru aceasta ar trebui ca ei să aibă sentimentul că se angajează pentru o cauză în oarecare măsură transcendentă și sacră, că sacrificiile consimțite nu vor fi făcute în folosul unei rațiuni instrumentale care să le permită conducătorilor noștri să se mențină la putere, ci că ele se vor înscrie într-un proiect colectiv în stare să restaureze între oameni raporturi destul de decente, care să nu fie lipsite de sens.

În această privință, trecerea de la vocabularul performanței la cel, tehnocratic, al *constrângerii* nu este o reușită, căci nu ajunge să îi opui demagogiei rațiunii instrumentale curajul realismului pentru a face ca poporul să înțeleagă, adică să înțelegem noi toți, sensul politicii angajate. Să ne gîndim o clipă la modul în care aceste faimoase contradicții ne sunt prezentate de obicei, în limbajul politicienilor „responsabili” ca și în acela al

majorităţii liderilor de opinie. Ar trebui, ni se spune, să reducem deficitele, să fim „virtuoşi" pentru a satisface criteriile construcţiei europene (Tratatul de la Maastricht, moneda unică etc.). Foarte bine. Dar ne-am gândit, măcar o secundă, că cetăţeanul, în afara unei elite foarte speciale, nu înțelege care sunt necesitățile şi nici care e *finalitatea* monedei unice? Ne-am gândit oare că nici unul dintre cetăţenii obişnuiţi nu a citit tratatul în chestiune şi nu se recunoaşte în *nici una dintre instituţiile europene, al căror abecedar îl ignoră*? Să adaug încă ceva: trebuie luate în seamă acele „piețe financiare care ne privesc", fiindcă „rata dobânzii" nu va scădea dacă nu suntem cuminţi. Evident, nu am de gând să contest validitatea unor asemenea afirmaţii. Vreau doar să spun, sus şi tare, că în ciuda câtorva diplome şi al realului interes pe care îl am pentru politică, eu sunt la fel ca 99 % dintre concetăţenii mei, necunoscând absolut deloc mecanismele care guvernează lumea marii finanţe internaţionale. Ca şi ceilalţi, strecor sub aceste expresii cîteva imagini şi reprezentări care le imită în mod mecanic pe cele pe care le aud aproape zilnic. Dar ce s-a întîmplat cu sensul?

Pe ce presupusă cunoaştere se sprijină o politică care opune, fără îndoială, pe drept cuvânt, realismul tehnocratic demagogiei tehniciste? Economia nu face parte în nici un moment din programa şcolară obligatorie şi această „ştiinţă" le pare atît de nesigură chiar şi celor care pretind să o stăpânească, încît nici un consens nu pare să se poată degaja. Aş vrea să le sugerez politicienilor noştri să facă un sondaj despre ceea ce ştiu francezii, chiar cei cu

un bun nivel cultural şi şcolar, despre Consiliul Europei sau despre CAC 40, această fiinţă stranie care se invită în fiecare seară să cineze în casele concetățenilor noştri prin intermediul jurnalului televizat. Poate că în acest caz ar reuşi să-şi dea seama cât de nerezonabil este să spere că pot să dea un sens proiectelor lor, întemeind ceea ce îi interesează pe toţi pe ceea ce nu interesează, pe drept cuvânt, pe nimeni! Cu atît mai mult cu cât, pentru a complica lucrurile, noi pierdem cu construcția europeană cadrul în care s-a înfiripat o legătură pe cât de originală pe atît de strânsă între democrație şi solidaritate, cadrul național. Nu mă gândesc să neg necesitatea unei Europe care ar trebui să le permită bătrânelor națiuni să mai aibă încă un rol de jucat. Însă, pentru aceasta, nu ar trebui să subestimăm prețul unui asemenea „progres", căci tocmai în statul-națiune, şi, până la proba contrarie, niciunde în altă parte, au ajuns indivizii *particulari* să se recunoască în reprezentarea, prin intermediul clasei lor politice, a ceva ce seamănă măcar puțin cu interesul *general*. În acest cadru se mai țeseau încă anumite solidarităţi. Deci, nu putem să deplângem, fără a cădea într-o flagrantă contradicţie, dispariţia lui *res publica* şi creşterea importanţei corporatismelor, dacă favorizăm eradicarea singurului spaţiu cunoscut în care prima ar putea să-şi găsească locul, iar celelalte ar putea să fie conținute, în afară de cazul în care am hotărî să rămînem şi cu mândra, şi cu draga. În actuala stare de lucruri, construcția europeană rămîne un „proces fără subiect": ea produce un drept, schimburi comerciale, legături de toate tipurile între popoare, *însă*

fără ca în vreun moment această producție să fie văzută sau, cu atît mai puțin, înțeleasă de către cetățeni. Iresponsabilă, în sens propriu, ea nu poate fi imputată nici unui subiect, nici unui om, în lipsa unui preşedinte, nici unei suveranități naționale, în lipsa unui parlament demn de acest nume. Şi am vrea ca Europa să fie marele proiect de astăzi, cel care ar veni să dea sens politicii de după prăbuşirea ideologiilor? E oare rezonabilă o asemenea dorință?

Între demagogia tehnicistă şi tehnocrație, fie ea şi inteligentă şi binevoitoare, între cultul performanței şi predarea în fața „constrângerilor obiective", politica modernă trebuie să inventeze noi căi, să reînnoade legăturile cu sensul pe care l-a pierdut din pricina laicizării lumii. Constrângerile sunt (aceasta e natura lor) ceea ce sunt. Totuşi, e posibil ca într-o țară atît de bogată ca a noastră utopia să constea doar în reducerea numărului de şomeri cu două sute de mii pe an, aşa cum afirma încă recent un fost candidat la preşedinția republicii? De fapt, nu ar însemna aceasta fixarea unui obiectiv potrivit căruia, la capătul mandatului şi al septenatului, să mai rămână încă, în cel mai bun caz, între două milioane şi două milioane şi jumătate de indivizi în afara spațiului de sens comun care ar trebui să fie comunitatea națională? O politică realistă nu ar putea să se mulțumească cu un proiect atît de modest decât în cazul în care şi-ar preda de îndată armele demagogiei tehniciste. Ar trebui explorate noi căi, poate cele ale împărțirii muncii şi ale distingerii între activitatea productivă şi activitatea cu sens, ar trebui

inventate forme de solidaritate diferite de acest ajutor minim de şomaj care evită ceea ce e mai rău, însă care nu le aduce nici demnitate şi nici locuri de muncă beneficiarilor săi. Aud deja corul liberalilor dezamăgiţi: să fim atenţi, căci a regăsi transcendenţa nu înseamnă oare a reinstaura una dintre acele utopii care, deşi seducătoare şi mobilizatoare, nu sunt decât funeste şi aducătoare de moarte? Nu înseamnă aceasta să reintroducem, în forma pe care o vom voi, principiul vechi şi dogmatic al argumentelor de autoritate? Iar semnificaţia pe care o asociem cu atâta plăcere ideii de transcendenţă nu este oare o rudă îndepărtată a acelui „sens al istoriei" în numele căruia s-au comis atîtea crime?

*Revrăjirea politicii: a o înrădăcina pe **Dike** în **Philia***

A regăsi sensul: poate că această formulă va suna ca un slogan periculos sau vid. De cîte ori nu i-am auzit pe politicienii noştri şi, împreună cu ei, pe unii intelectuali, evocînd necesitatea, ba chiar urgenţa, de „a regăsi un mare proiect", de „a reinventa politica", de „ a repune bazele adevăratelor clivaje", de „a redeschide viitorul" etc. Şi de cîte ori nu am fi vrut să replicăm: faceţi-o, nu vă jenaţi! Urmau eterne şi găunoase incantaţii despre edificarea unei „societăţi-mai-solidare-mai-drepte-şi-mai-umane", care va lupta împotriva „excluziunii", va asigura promovarea drepturilor omului şi protejarea naturii în contextul „global

şi planetar" al unei solidarităţi între popoare etc. Să fim sinceri: nu mai există nici un om politic, nici un intelectual care să poată să ţină astăzi un asemenea discurs fără a favoriza foarte puternic tendinţa naturală a concetăţenilor noştri de a zappa... Cuvintele, oricât de nobile ar fi, s-au uzat. Politica tehnicistă, sub dubla sa înfăţişare – cultul performanţei, prezent în presă prin absurdele sale „suişuri/coborâşuri" şi cel tehnocratic, al constrângerilor imperceptibile pentru ignoranţi – nu conduce numai la ocultarea socialului[1] sau la lichidarea temelor clasice ale stângii, ci şi la discreditarea ideii de idee în politică.

Aceasta se întâmplă cu atât mai mult cu cât dreptatea despre care se vorbeşte şi-a pierdut dimensiunea sensibilă, carnală, după sfîrşitul teologico-eticului şi după retragerea comunitarismelor, devenind o problema de *legi*. Aici se află grandoarea moralelor laice, dar şi al lor călcâi al lui Ahile.[2] Administrat de către stat, elaborat prin reprezentare naţională, dreptul rămîne în mod inevitabil abstract. Dificultatea nu constă, aşa cum se pretinde adesea fără o minimă reflecţie, în definiţiile care i s-ar da ici şi

---

[1] Celor care se mai îndoiesc încă, le voi reaminti, pur şi simplu, acest extras dintr-un discurs pronunţat de Jack Lang în 1990 la Blois, cu ocazia unei sărbători cu dulcele nume de „Ramdam": „Astăzi, centrul este periferia. Nu mai este vorba despre acel vechi centru al oraşului, clasat şi repertoriat în patrimoniul naţional. Adevărata viaţă este cea din suburbii, cea a unor Zac şi Zup, adesea săraci, însă atât de calzi, de conviviali şi de interesanţi".

[2] Aşa cum bine au observat „comunitariştii", cu Charles Taylor în frunte.

colo, diferite de la dreapta la stânga şi care sunt purtătoarele acelor faimoase „clivaje" care permit să se scape de „gândirea unică". Într-adevăr, celebra[1] teorie propusă de John Rawls s-ar potrivi foarte bine pentru marea majoritate a acestora, căci potrivit ei, este dreaptă o societate care, pe de o parte, respectă libertăţile formale şi, pe de altă parte, se dovedeşte mai favorabilă decât oricare alta celor mai defavorizaţi dintre membrii săi. Punct final sau aproape final. Adevărata provocare nu este teoretică, ci în acelaşi timp practică şi spirituală, căci dacă vrem nu doar să „redăm", ci să dăm sens unei politici dezvrăjite, trebuie mai întîi să ne întrebăm în legătură cu locurile concrete din care emană acest sens pentru indivizii care nu mai cred în virtuţile statului. Cred că răspunsul nu stârneşte prea multe îndoieli: astăzi, sensul vieţilor noastre se decide în primul rând în *Philia*. Atîta vreme cât politica va continua să subestimeze importanţa istorială a naşterii iubirii moderne, atâta vreme cât nu va înţelege extraordinarul potenţial de solidaritate, de *simpatie* care se găseşte în sfera privată, atâta vreme cât nu se va întemeia pe el, nimic din ea nu va provoca entuziasmul.

---

[1] Cel puţin în lumea întreagă, chiar dacă nu şi în Franţa. Să amintim că Rawls este autorul în viaţă a cărui operă a dat naştere celor mai multe comentarii, în asemenea măsură încât bibliografia care îi este consacrată formează astăzi un volum de aproape opt sute de pagini!

Ni se va obiecta – unii au făcut-o deja – că „replierea asupra sferei private" nu ar putea să se afle la originea unei noi viziuni despre politică... pentru că ea reprezintă negaţia sa cea mai radicală. Şi, în acest context, se va sublinia cât de ostil prin natură este individualismul ambiant reconstituirii „marilor planuri" colective. Mi se pare că tocmai aceasta este eroarea prin excelenţă care se face, căci, de fapt, nu există nici o opoziţie între *Philia* şi *Dike*, între sacralizarea iubirii şi a prieteniilor *private,* pe de o parte, şi grija pentru o *dreptate* universală, pe de altă parte. Dimpotrivă, sprijinindu-ne pe sentimente putem să-i dăm legii dimensiunea sa substanţială pe care a pierdut-o în urma separării de comunitarismele de altădată.

Ni se va mai obiecta şi că ar trebui să nu avem încredere în sentimente în politică, virtutea legii situându-se tocmai în transcendenţa sa în raport cu afectele schimbătoare sau impulsive. Voind să o reintroducem în inima oamenilor, am risca o confuzie a genurilor care ne-ar readuce la vechile concepţii despre justiţie, pentru a nu spune chiar la totalitarism. Desigur, vigilenţa se impune şi legea, pentru a forma un cadru stabil, nu trebuie să se reducă la afecte. Nu trebuie să dizolvăm elementul iudaic în cel creştin, legea în iubire[1] Dar cine vorbeşte aici de „reducere"? O reconciliere ar ajunge, cu atît mai mult cu cât sentimentele a căror emergenţă istorică o evoc aici nu sunt numai *psihologice* (sau cum ar fi spus Kant,

---

[1] Pentru a relua o temă dragă lui Marek Halter, cf. *La force du Bien*, Laffont, 1995.

patologice), ci ele mărturisesc şi despre un nou raport cu sacrul: o transcendenţă înscrisă în imanenţa subiectivităţii umane, în spaţiul unui umanism al omului-Dumnezeu.

Concluzie

Umanismul omului-Dumnezeu

Creştinismul este un umanism? Fără îndoială, pentru că el îl plasează pe om în centrul creaţiei şi îi acordă, în acest plan intramundan, locul cel mai eminent, cel al fiinţei create după chipul lui Dumnezeu. Totuşi, problema pusă de Papă a reinstaurării, eventual chiar împotriva legii civile, a unei teologii morale ancorate în „splendoarea adevărului" trebuie să îi tulbure pe creştinii ataşaţi principiilor umanismului democratic. De exemplu, cum să conciliezi afirmaţia potrivit căreia avortul este o crimă *ca oricare alta* şi să te supui unei legi pozitive care autorizează practicarea sa generalizată ? De cine trebuie să asculţi? Se va încerca utilizarea distincţiei dintre drept şi morală, dintre sfera publică a legii şi cea privată a conştiinţei, însă aceasta nu este valabilă în cazul crimei şi se dovedeşte insuficientă pentru cel care ar dori să fie fidel învăţăturilor magisteriului, şi tocmai pe ea ne cheamă Ioan-Paul al II-lea să o contestăm. Şi, *din acest punct de vedere*, umanismul teologic, cel care apără valoarea absolută a vieţii omeneşti, încetează să fie un umanism juridic şi politic, pentru că el reaminteşte primatul

poruncilor divine împotriva înrădăcinării legilor în voința oamenilor reuniți într-o adunare seculară[1] El ne constrânge să revenim de la antropocentrism la teocentrism. Deci, în funcție de modul în care o analizăm, problema legată de întrebarea dacă creştinismul este sau nu un umanism rămîne deschisă...

La fel stau lucrurile, după părerea mea, cu umanismul ateu, pe care l-am asociat aici, din motive pedagogice, cu discursul avocaților. Aceştia din urmă să mă ierte sau să îmi acorde, cel puțin, circumstanțe atenuante, căci nu era vorba, desigur, decât de o metaforă. Însă, se pare că, în anumite privințe, determinismul la care sunt constrânşi să facă apel atît de des ar putea să revendice frumosul nume de umanism, pentru că el conduce la materialism şi la ateism. Oare nu ar putea acesta din urmă să ne elibereze pentru totdeauna de teocrația prin intermediul căreia, fără încetare, omul este trimis la heteronomia normelor? Nietzsche, cu obişnuita sa

---

[1] Cardinalul Lustiger a formulat foarte bine termenii acestei dileme: „Fundamentul legii pozitive se descoperă ca un dincoace şi un dincolo de ea. Legea civilă rămâne singura procedură de arbitrare a opiniei în societățile democratice şi pluraliste. Regimul care pretinde să pună stăpânire pe ea şi să dispună de fundamentul lipsit de întemeiere al dreptului este, prin ipoteză, totalitar. O cheie a dreptului şi a respectului libertății constă în distanța între obligația morală şi determinarea sa prin drept. Totuşi, dincolo de dispozițiile juridice, rămâne instanța care le verifică, adevărul care le întemeiază. Pe bună dreptate" Cf. *Devenez dignes de la condition humaine*, Flammarion, 1995, p. 36-37.

perspicacitate, ne-a anunţat această posibilitate în acelaşi timp cu cea a morţii lui Dumnezeu. Am arătat deja în ce fel, ca un autentic materialist, el situa esenţa oricărei religii în recunoaşterea valorilor „superioare vieţii" Această aserţiune defineşte perfect contururile a ceea ce ar putea să fie un umanism radical, un antropocentrism scăpat de iluziile teologiei. De altfel, el susţine cel mai clar această poziţie într-o carte cu titlu evocator, *Amurgul idolilor*: „Judecăţile, judecăţile de valoare asupra vieţii, pro sau contra, până la urmă nu pot să fie niciodată adevărate: ele au valoare doar ca simptome – în sine astfel de judecăţi sunt nişte prostii"[1] Căci, adaugă el, valoarea vieţii *nu poate să fie apreciată* nici de către un om viu, care ar fi şi judecător, şi parte în proces, şi, în mod evident, nici de către un mort...

Aşa cum se întîmplă adesea în cazul lui Nietzsche, argumentaţia este un pic cam laconică. Poate că nu este inutil să îi desfăşurăm articulaţiile, căci ele vor servi foarte curând ca bază filosofică pentru toate reducţionismele. Ea reprezintă, în această privinţă, cel mai mare asalt desfăşurat vreodată de către gândire împotriva ideii de transcendenţă. Ce vrea să spună Nietzsche şi de ce a avut demersul său un ecou atît de mare? Întâi, fiindcă pentru a putea să judeci viaţa, trebuia să adopţi în legătură cu ea o poziţie de *exterioritate*, să poţi să-ţi fixezi în afara ei

---

[1] Nietzsche, *Ştiinţa voioasă. Genealogia moralei. Amurgul idolilor*, Humanitas, 1994, traducere de Alexandru Al. Sahighian, p. 460 („Cazul Socrate", aliniatul 2).

termenii de referință de care ai nevoie pentru a emite o judecată. Ar trebui să presupui o sferă transcendentă ideală, un Dincolo, o distanță plecând de la care să aibă o oarecare semnificație emiterea unor evaluări. Însă aceasta este iluzia supremă, iluzia prin excelență a oricărei religii. Omul este o ființă printre altele, el *aparține* în întregime vieții, el e imanent acesteia și iată de ce pretinsele sale judecăți nu sunt decât simptome, emanații inconștiente ale unui *anumit tip de existență*. Nu există nici un „metalimbaj”, nici un discurs superior în numele căruia s-ar putea decide despre sensul și valoarea lumii în care suntem cufundați.

Astfel, vedem cum trasează Nietzsche calea care va fi în viitor o dominantă a științelor umane. Acestora din urmă le va reveni sarcina de a arăta, cu sprijinul unor fapte și argumente, în ce fel sunt produse fantasmele transcendenței. Prin Durkheim, sociologia va dezvălui resorturile acestei extrapolări: pentru că totul este mai important decât părțile, pentru că societatea este mai puternică decât indivizii, pentru că ea îi transmite valorile sale, pentru toate acestea individul cedează cu atâta plăcere iluziilor sacrului. Însă acest sacru nu este niciodată altceva decât o formă deghizată a conștiinței colective. Freud va descoperi în inconștientul individual originea acestei mitologii, cu un rezultat care se va dovedi, în final, analog, dacă nu chiar identic cu primul, religia nefiind decât nevroza obsesională a umanității. Socio-biologia și genetica comportamentelor vor completa în curând tabloul, evocînd „genele fraternității”, explicând nașterea

altruismului prin istoria selecţiei naturale. În general, ştiinţele umane, în ciuda rezistenţei anumitor franctirori, vor fi totuşi înclinate către reducţionism. Raţionamentul lor îl va relua pe cel al lui Nietzsche: iluziile transcendenţei se nasc în urma proiectării în afara noastră a ceea ce, în realitate, nu este decât o parte inconştientă din noi înşine, ele ţin de acel fetişism care constă, aşa cum arăta Marx, în acordarea unei obiectivităţi acelor forme care nu sunt, de fapt, decât un produs al istoriei sociale, psihice sau naturale. Pentru că aceste istorii ne „depăşesc", ele pot să ne dea uneori sentimentul sacrului. Împotriva unei asemenea pasivităţi intelectuale, omul trebuie chemat fără încetare la imanenţă, trebuie readus de la verticalitate la orizontalitate. Iar dacă nu consimte cu plăcere la această operaţie, acest fapt se datorează unor „rezistenţe" legate de inconştientul său. Ele sunt cele care trebuie învinse şi, în acest caz, omul va accede la el însuşi. Dezalienat, va deveni ceea ce este.

Iată, în linii mari, raţionamentul în numele căruia materialismul ateu ar putea pretinde să avanseze sub steagurile umanismului, împotriva unui creştinism care s-ar fi împodobit pe nedrept cu acest titlu. Pentru cel puţin două motive, mi se pare că acest titlu nu i se potriveşte în mai mare măsură nici materialismului.

Întâi, aşa cum am sugerat deja, pentru că anulând a priori şi din principiu orice posibilă referire la orice fel de transcendenţă, el îl dizolvă pe om în contextul său. Nietzsche nu s-a înşelat deloc în această privinţă, el, cel care ar fi refuzat cu siguranţă steagul în chestiune, pentru

că acesta trimite încă la mitul unui individ autonom şi liber, pe cînd ființa umană nu este decât un fragment de voință de putere printre altele. Ştiinţele umane confirmă aceasta, dublând reducerea nietzscheeană la Viaţă cu cea a Zeului Istorie: omul nu este autorul actelor sau AL ideilor sale, ci el este, în toate privinţele, un *produs* al acestora.

Pe urmă, pentru că materialismul e atins mereu de acea contradicție pe care logicienii contemporani o numesc „performativă", uitându-şi propria poziţie în enunţarea tezelor sale. Ca şi cel care pretinde că a fost victima unei catastrofe în urma căreia nu a supravieţuit nimeni, el îşi neagă subiectivitatea chiar în clipa în care ea îşi pretinde adevărul. Sofismul poate fi reperat până şi în propoziţia lui Nietzsche „Fiecare judecată asupra vieţii nu este decât un simptom", căci în ce fel ar trebui să o înţelegem: ca o propoziţie „adevărată" (ceea ce contrazice teza) sau tot ca pe un simplu simptom (ceea ce îi interzice orice pretenţie la adevăr)? Din pricina acestei contradicţii, care afectează în permanenţă discursul dominant al ştiinţelor umane, reducţionsimul nu încetează să-l pună în dezacord cu sine însuşi pe cel care îl apără, pentru că, în conţinutul discursului său, acesta este relativist, denunţă transcendenţa, afirmă ponderea istoriei, determinaţiile inconştiente ale diferitelor contexte la care pretinde să ne ofere acces, pe cînd, în forul său interior, el este, la fel ca oricine, convins de adevărul descoperirilor şi al afirmaţiilor sale, în care vede nu nişte simptome iluzorii şi mincinoase, ci nişte aserţiuni riguroase, cu totul independente de propriul său inconştient. Face o excepţie

pentru el însuşi, reintroducând subiectivitatea sa liberă fără a putea să şi-o asume ca atare şi această negare a persoanei reale este aceea care îi smulge materialismului posibilitatea de a se revendica în mod plenar de la umanism. De aici şi ralierea sa, pertinentă în această privință, la tema „morții omului", care ar trebui să urmeze imediat după cea a lui Dumnezeu.

Umanismul a cărui înfăţişare am încercat să o schiţez până acum îşi are rădăcinile într-o cu totul altă tradiţie de gândire. Raportul său cu religia creştină este mai nuanţat, pentru că el nu respinge nici sacrul şi nici transcendenţa, chiar dacă refuză să le conceapă în maniera dogmatică a teologico-eticului. Acum, dacă nu putem să încheiem tabloul, trebuie să încercăm măcar să îi mai adăugăm cîteva culori.

Umanismul „transcendental"

Întâi, cîte ceva despre tradiţia sa. Desigur, aceasta este cea a lui Rousseau şi Kant, dar şi cea a cartezianismului revizitat de Husserl şi Lévinas. Aceste nume nu spun nimic prin ele însele sau, mai degrabă, spun prea mult. De aceea, trebuie să facem unele precizări. Iată ce au, după părerea mea, aceste nume în comun şi ceea ce le plasează la originile acestui umanism pe care îl desemnez aici ca şi „transcendental": situarea „în afara naturii" a specificului omului. „În afara naturii", adică şi în

afara determinismelor care guvernează fenomenele naturale. Aceasta înseamnă a afirma misterul din sufletul omului, capacitatea sa de a se elibera de mecanismul care domneşte în lumea non-umană şi care permite ştiinţei să emită previziuni şi să o cunoască fără rest. Putem să descoperim o asemenea orientare în definiţia pe care Rousseau şi Kant o dau libertăţii umane: o facultate insondabilă de a se opune logicii, implacabile pentru animal, a „înclinaţiilor naturale". Putem să citim ceva asemănător la Husserl, în critica pe care o face „psihologismului" şi „sociologismului" în numele cărora ştiinţele umane ar vrea să reducă comportamentele noastre la o fizică a ideilor şi a sentimentelor. În sfîrşit, acelaşi lucru îl reafirmă, în felul lor, Heidegger, Lévinas şi Arendt, atunci cînd definesc *umanitatea omului* în termeni de „transcendenţă" sau de „ek-sistenţă", de aptitudine de a se înălţa deasupra determinaţiilor „ontice" sau „intramundane", pentru a pătrunde în domeniul sacru al „vieţii cu gândire".

E oare iraţional să susţii misterul libertăţii, să te opui în acest fel logicii reducţionismului care afirmă şi reafirmă fără încetare legea cauzalităţii şi „principiul raţiunii"? Ştim astăzi, sau ar trebui să o ştim, că dezbaterea este, aşa cum spun matematicienii, „indecidabilă" Principiul în chestiune este, prin esenţă, irefutabil, „nefalsificabil", în sensul pe care Popper îl dă acestui termen, adică 'e imposibil să respingem ipoteza deterministă potrivit căreia acţiunile atribuite efectului unei misterioase libertăţi şi care, prin aceasta, reprezintă

un exces în raport cu natura, ar putea să fie generate în mod secret de către o motivaţie inconştientă. Desigur, tocmai aceasta este forţa de seducţie care emană dinspre ştiinţele deterministe, căci ele fac apel la invizibil şi pretind, împotriva naivităţii iluziilor conştiinţei, să îl facă în sfîrşit vizibil. Efectul demistificator e mereu plăcut, însă aceasta este şi slăbiciunea lor, pentru că postulatul lor fundamental, acela al raţionalităţii ascunse, tocmai pentru că este irefutabil, nu este ştiinţific. El ţine de un parti pris metafizic şi nu este, ca atare, decât o credinţă printre altele. De unde şi posibilitatea unei „credinţe practice" în existenţa libertăţii: dacă Binele şi Răul au un sens sau dacă, cel puţin, trebuie să aibă unul, trebuie să presupun că omul este capabil să aleagă între ele. Pentru a ne convinge, ajunge să ne gîndim la posibilitatea contrară. Să ne imaginăm o fiinţă care ar fi, asemenea unui robot malefic, programată infailibil pentru a ucide, fără a avea nici o posibilitate de a face o altă alegere. Desigur, ea ar fi dăunătoare, însă nu şi, propriu-zis, rea, şi am putea să încercăm să o distrugem, fără, însă, a putea să-i cerem socoteală pentru acţiunile pe care, potrivit ipotezei, nu ar fi putut evita să nu le comită. Nefiind dotată cu calitatea care transformă o fiinţă în *persoană*, actele sale nu ar avea nici un sens, lucru pe care îl simbolizează vocea metalică şi ochiul lugubru de care sunt pline filmele de science-fiction.

Dezbaterea este veche, toate argumentele sunt cunoscute şi fiecare încercare de a le reactualiza mă face întotdeauna să mă gândesc la acele faimoase partide de şah

care sunt jucate din nou pentru a-i imita pe marii maeştrii. Mutările sunt previzibile. Intenţia mea nu este să revin asupra lor[1], ci doar să subliniez în ce sens parti pris-ul libertăţii, căci e vorba într-adevăr de un parti pris, de un postulat, implică astăzi o reinterpretare umanistă a principalelor concepte ale religiei creştine. Opoziţia cardinală nu este, aşa cum s-a crezut multă vreme, cea între o religie dogmatică, pe de o parte, şi materialismul determinist, pe de altă parte, între clericali şi anticlericali, căci refuzul argumentelor de autoritate e un fapt împlinit, asupra căruia ar fi, în sens propriu, inuman să revenim. Adevăratul clivaj se petrece chiar în sânul umanismului modern, între interpretarea sa materialistă şi versantul său spiritualist. Mi se pare că acesta din urmă trebuie să-şi asume o anumită reinvestire a vocabularului şi a mesajului religiei creştine. Remarc cel puţin cinci argumente care pledează în favoarea unei asemenea reamenajări a religiosului:

Punerea, pornind chiar de la umanism, adică în deplin acord cu refuzul argumentelor de autoritate, a transcendenţelor în toate sferele vieţii, ale gândirii şi ale culturii, pentru că noi nu încetăm, fără să ne dăm seama, să punem valori superioare existenţei, valori pentru care ar merita, cel puţin, să ne riscăm viaţa. Desigur, iubirea este cea mai vizibilă şi cea mai puternică dintre acestea, nu numai pentru că se încarnează în relaţia cu alte persoane,

---

[1] Le-am analizat cândva articulaţiile în *Philosophie politique II. Le système des philosophies de l'histoire*, PUF, 1983.

ci şi pentru că ea animă toate celelalte planuri, de la drept la etică, trecând prin artă, cultură sau ştiinţă. Putem să iubim o fiinţă umană, dar şi dreptatea, frumuseţea sau adevărul. Noi trăim în societăți pacificate şi pacifiste, hrănite de către ideologii vitaliste, care tind să ne facă să credem că riscul este răul absolut. Mai bine roşu decât mort, spun ele cu plăcere, şi sloganul pretinde să aibă valoare de exemplu, însă el ascunde, mai degrabă, faptul că noi trăim în permanenţă cu acest risc şi că, fără el, viaţa nu ar merita să fie trăită. Dacă nu ar exista fiinţe sau valori pentru care să fiu gata într-o oarecare măsură să-mi sacrific viaţa, aş fi un om foarte sărac, pentru că ar însemna să mărturisesc că nu iubesc. Putem să uităm acest lucru, însă e greu să-l negăm întotdeauna. Iată de ce ataşamentul față de valorile care transcend în mod radical lumea simplelor obiecte pentru că sunt de un cu totul alt ordin, implică o rezistenţă în faţa materialismului, o aspiraţie înspre o *spiritualitate* în sfîrşit autentică. *În sfîrşit*, pentru că ea reinstaurează astăzi pe un fundament uman categoria religioasă a unui Dincolo de viaţa omenească, în aval de conştiința noastră, şi nu în amonte, aşa cum voiau principiile teologiei morale. Deci, transcendenţe în imanenţa sinelui, însă, totuşi, imanenţe radicale în raport cu materialismul.

De aici o a doua analogie cu religia: nu numai că umanismul transcendental pune anumite valori dincolo de viaţă, dar o şi face fără a pretinde să recurgă la o demonstraţie care să găsească o întemeiere raţională a acestui gest. Înseamnă că aceste valori păstrează, în ciuda

înrădăcinării lor în conştiinţa oamenilor mai mult decât într-o Revelaţie autoritară, o parte de mistere de neeludat. De la Descartes la Husserl, trecând prin Kant, o anumită tradiţie filosofică, cea despre care afirm că se află în legătură cu acest umanism transcendental, nu a încetat să pună valori sau semnificaţii ,,în afara lumii" Faptul că ele sunt numite „idei înnăscute", adevăruri eterne, „categorii a priori" sau „existenţiale" ne interesează mai puţin aici, pentru că, în orice caz, e vorba de dezvăluirea unei transcendenţe radicale în raport cu sfera „ontică" a simplei naturi. Or, această afirmaţie, care poate să fie justificată şi argumentată, nu este, totuşi, în sens strict, demonstrabilă. Experienţele pe care se bazează sunt interioare şi ţin întotdeauna de simpla „monstraţie" fenomenologică, „riguroasă", însă deloc „exactă", ceea ce face din ea o ţintă privilegiată a reducţionismelor, grijulii să o aducă cât mai repede, printr-un solid lanţ de raţionamente, la presupusa sa origine naturală sau istorică. Ar trebui să urmeze un relativism absolut, însă nu se întîmplă nimic de acest gen, căci 2 + 2 continuă să facă 4 pentru toate spiritele, în orice timp şi în orice loc, şi această propoziţie, cea mai simplă dintre toate, nu rămîne în mai mică măsură o enigmă absolută. „Ceea ce e de neînţeles, spunea Einstein, este că lumea poate fi înţeleasă", o dovadă în plus că misterul nu îi e străin spiritului ştiinţific, cu condiţia ca acesta să fie autentic. În planul eticii, socotit, totuşi, mai „subiectiv", anumite valori acced în mod irezistibil la universalitate, aşa cum s-a întîmplat, de exemplu, fără să mergem să căutăm prea departe, cu valorile Declaraţiei drepturilor

omului, al căror echivalent islamiştii pretind să-l găsească, într-un omagiu, fără îndoială, involuntar, în Şaria... Nu există nici un plan, nici măcar cel mai intim, cel al gustului, care să nu se ridice la o anumită formă de *simţ comun*. Deşi sunt vizibile în conştiinţa fiecăruia, aceste transcendenţe nu rămân în mai mică măsură înconjurate de un mister pe care umanismul transcendental trebuie să îl asume ca atare[1], căci fără acest mister nu doar aceste transcedenţe ar dispărea, ci, în acelaşi timp cu ele, însăşi umanitatea omului, redusă la o simplă mecanică naturală, cea a principiului raţiunii. Nu e deloc o întâmplare că reducţionismele, cu biologismul în frunte, nu încetează să reafirme continuitatea care duce de la animal la om. Un mic cromozom fără valoare, iată singura diferenţă, exclamă ei! Argumentele lor sunt de o evidenţă orbitoare şi faptele sunt acolo! În asemenea măsură, încît am putea chiar să uităm miza, reducerea omului la natură, asimilarea sa, în sfîrşit, cu una dintre numeroasele fiinţe existente.

---

[1] În mod curios, comentatorii au remarcat prea puţin (este un eufemism) acest pasaj din *Critica raţiunii pure* (§21) în care Kant pune misterul, adică contingenţa radicală, chiar în inima sferei transcendentalului: „Dar despre particularitatea intelectului nostru de a nu înfăptui unitatea apercepţiei *a priori* decât cu ajutorul categoriilor şi numai în acest mod şi în acest număr al lor, nu se poate indica nici o raţiune, tot astfel cum nu se poate spune de ce avem tocmai aceste funcţii ale judecăţii şi nu altele sau de ce timpul şi spaţiul sunt singurele forme ale intuiţiei noastre posibile", traducere de Nicoale Bagdasar şi Elena Moisiuc, Editura IRI, Bucureşti, 1994.

A treia analogie cu religia: transcendențele, încarnate în imanența unei conștiințe care rămâne pentru totdeauna un mister pentru ea însăși, *îi leagă* între ei pe oameni. Punerea valorilor *în afara lumii*, fie că ele se înscriu în orizontul științei, al eticii sau al artei, definește *comunitatea* persoanelor, pe cînd înscrierea valorilor *în lume* le separă. Deci, umanismul transcendental este un umanism abstract, în sensul pe care îl posedă acest termen atunci cînd e vorba de a înțelege marea Declarație: drepturile nu țin de apartenențele comunitare, ci ele sunt inerente umanității omului, făcînd abstracție de înrădăcinările sale particulare. De acum înainte valorile universale sunt chemate să lege, pe cînd atașamentele particulare riscă întotdeauna, dacă sunt prost înțelese, să divizeze. În acest fel, umanismul transcendental păstrează din religie spiritul, ideea unei legături comunitare între oameni. Insă această legătură nu mai este situată într-o tradiție, într-o moștenire impusă din exterior, în amontele conștiinței, ci, de acum înainte, trebuie să gîndim în aval ceea ce ar putea să fie un analogon modern al tradițiilor pierdute, o identitate post-tradițională.

Dacă adăugăm și faptul că transcendențele puse astfel într-un mod non-dogmatic sunt, ca atare, *valorizate* de către oameni, am putea să le subsumăm foarte bine categoriei *sacrului*, acelei categorii din perspectiva căreia un sacrificiu este posibil. Prin punerea valorilor în afara lumii, omul se dovedește cu adevărat om, distinct de mecanismele universului natural și animal la care ar dori să-l reducă diferitele reducționisme. Dacă sacrul nu-și mai

are rădăcinile într-o tradiţie a cărei legitimitate e legată de o Revelaţie anterioară conştiinței, el trebuie să fie situat chiar în inima omenescului. Şi iată de ce umanismul transcendental este un umanism al omului-Dumnezeu: dacă oamenii nu ar fi într-o oarecare măsură zei, ei nu ar mai fi nici oameni. Trebuie să presupunem *în ei* ceva sacru sau să acceptăm să-i reducem la animalitate.

Transcendențe misterioase, sacre, care ne leagă pentru că vizează universalul, dar şi un raport cu eternitatea, adică cu nemurirea. A socoti justificat, *plin de sens* faptul de a-ţi risca viaţa pentru o ființă sau pentru nişte valori, înseamnă şi, dacă ne gîndim puțin, a te raporta la un dincolo de timp. Înseamnă a afirma, pentru o ființă finită, conştientă că este muritoare, că ceva valorează mai mult decât viața şi este, prin aceasta, dincolo de ea. Paradox ultim al acestui umanism al omului-Dumnezeu, pentru că, din interiorul unei temporalităţi în care este cufundat în întregime, el se simte cerut de un afară despre care nu ştie nimic, în afară de faptul că îl cere.

Acest umanism îi va irita pe creştinii tradiționalişti, care vor vedea în mişcarea de umanizare a divinului un proces sacrilegiu şi idolatru. Însă divinizarea umanului va provoca şi neîncrederea şi ironia materialiştilor, care vor descoperi în acest nou spiritualism un avatar suplimentar al idealismului, care va fi, însă, în curând eliminat de continuarea activităţii ştiinţifice şi critice. Primilor, le voi reaminti aceste cuvinte ale lui Christos adresate evreilor care se pregăteau să îl lapideze: „Multe lucruri bune v-am

arătat vouă de la Tatăl Meu. Pentru care din ele aruncaţi cu pietre asupra mea?

I-au răspuns iudeii: Nu pentru lucru bun aruncăm cu pietre asupra Ta, ci pentru hulă şi pentru că Tu, om fiind, Te faci pe Tine Dumnezeu.

Iisus le-a răspuns: Nu e scris în Legea voastră că „Eu am zis: dumnezei sunteţi ?”[1]

Celorlalţi, le-aş spune doar că proiectul, atît de prezent azi în anumite curente ale biologiei contemporane, de a dezvălui „fundamentele naturale ale eticii”, ale cunoaşterii şi ale artelor riscă să fie o iluzie. Să fiu bine înțeles: aşa cum respect credința, incluzând aici şi formele sale tradiționale, nu încerc nici un fel de dispreț faţă de încercările „ştiințifice” care urmăresc să dezvăluie originea naturală sau istorică a valorilor, numai că acest din urmă proiect mi se pare el însuşi afectat de un viciu inaugural din momentul în care pretinde exhaustivitatea, căci, admițând că se va ajunge la identificarea anumitor „baze neuronale” subiacente capacităţii de a forma anumite alegeri etice sau estetice, cum am putea să presupunem că ştiința ar putea să meargă până acolo încît să explice chiar şi aceste alegeri? Îşi imaginează oare cineva în mod serios că vom putea să explicăm într-o zi prin diferenţe anatomice sau genetice angajarea cutărui sau cutărui individ pentru sau împotriva rasismului, a democrației, a egalității sexelor etc.? Diferenţa dintre un german care alege nazismul şi un alt german, eventual din aceeaşi

[1] Ioan, X, 32-34

familie, care se angajează în Rezistenţă, nu va putea fi explicată niciodată prin intermediul biologiei... în afară de cazul în care, printr-o ciudată răsturnare de situaţie, i-am da dreptate ideologiei naziste. Totuşi, această diferenţă a existat cu adevărat *de facto*. Adevăratele divergenţe, cele care, în planul valorilor, contează cu adevărat, sunt infinitezimale şi imperceptibile pentru privirea acelor maşini greoaie care sunt reducţionismele...

* * *

Iată, cred eu, cel mai mare paradox al raportului nostru laic cu creştinismul: naşterea vieţii sentimentale moderne, întemeierea afectivă a celor mai preţioase relaţii, a fost legată de ieşirea din scenă a unei religii care pretindea să aducă un mesaj de iubire. Ea este cea care le conferea semnificaţie şi pregnanţă comunitarismelor de altădată. În consecinţă, ei au trebuit să i se opună cei care au dorit să părăsească logica „căsătoriei raţionale". Biserica încearcă să combată astăzi această pierdere a raportului tradiţional cu Revelaţia. Ea se ridică împotriva orgolioaselor exigenţe ale libertăţii de conştiinţă şi ale gândirii „cu propriul cap" O chemare la ordine care pare, din anumite motive de principiu, sortită eşecului. Aceasta nu înseamnă că ea nu poate să stârnească un puternic ecou în rîndul celor care (şi aceştia sunt numeroşi) ar dori să regăsească, în sfîrşit, repere *indubitabile*, adevăruri solide, în stare să calmeze temerile provocate fiecăruia dintre noi de viaţa contemporană. Extraordinarul succes, succesul „mediatic" al turneelor Papei e o mărturie în acest sens.

Însă refuzul argumentelor de autoritate nu este o peripeţie, un declin accidental în faţa căruia ar fi destul să-ţi recapeţi stăpânirea de sine, ci el a fost evenimentul de care s-a slujit istoria pentru a-l trezi pe om şi a-i deschide ochii asupra propriei esenţe. În această privinţă, filosofia, de această dată unanimă de la Descartes la Hegel, învinge în mod ireversibil pretenţiile unei religii dogmatice: omul nu este om decât prin libertatea sa şi heteronomia duce la reificare. Restaurarea religiei în *forma* sa, cea a tradiţiei moştenite, se loveşte astfel de obstacole care nu ţin de o simplă luptă împotriva unei pretinse decăderi istorice.

În schimb, actualitatea *conţinutului* Evangheliilor nu încetează să ne mire. Pe cînd religiile Legii par pândite de declin sau de tentaţiile integriste, cea a Iubirii ar putea să se reconcilieze cu motivele pe care istoricii mentalităţilor ni le-au dezvăluit. *Philia* este aceea care ne-a îndepărtat de religia creştină, însă tot ea este cea care îi redă sens şi o hrăneşte într-un mod inedit pe *Agape*. Anticii se ataşau de *forma* religioasă ca atare, însă conţinutul ei, mesajul de iubire, nu îşi găsea loc în realitatea raporturilor umane. În schimb, Modernii resping heteronomia teologico-eticului, însă văd introducându-se în viaţa lor cotidiană sentimente potrivite pentru a valoriza *conţinutul* unui discurs care sacralizează iubirea şi face din ea ultimul loc al sensului vieţii. Paradoxul este trăit în mod concret de către mulţi creştini, care se simt uneori mai aproape de o filosofie atee care predică frumuseţea lui *Agape* decât de un şef al Bisericii grijuliu să restaureze strălucirea unei splendori trecute.

Astfel, fără să-şi fi dat osteneala să se gândească vreodată, umanismul modern reînnoadă legăturile cu o temă centrală a creştinismului, iubirea, care este, prin excelență, sentimentul care animă, dă un suflu şi un suflet „structurii personale a sensului”. Reversul medaliei: doliul nu este o simplă suferinţă fizică, ci, dintre toate, experienţa non-sensului. Lumea devine goală, nu mai vorbeşte, nu mai *vrea* să spună nimic – angoasă de care creştinii nu pot să scape decât prin afirmarea unui subiect absolut. Dumnezeu e iubire şi, din fericire, e infinit, nu ar putea să moară şi nici să înceteze să dea semn. Non-sensul e izgonit pentru totdeauna. Umanismul modern se recunoaşte într-un aspect al mesajului, dacă nu chiar în toate, căci şi pentru el iubirea este locul privilegiat al sensului şi doar prin ea se mai perpetuează conţinutul religios al sacrificiului. Umanitatea divinizată a luat locul subiectului absolut. Despre ea trebuie să pot să cred că este eternă, că nu trebuie să dispară pentru ca să mai rămână încă ceva sens pe faţa pământului. Aceasta este semnificaţia faimosului apel lansat de Hans Jonas la un „principiu al responsabilităţii” potrivit căruia ne-ar reveni sarcina de a păstra cu orice preţ condiţiile unei existenţe demne de acest nume pentru generaţiile viitoare. Iată de ce riscul nuclear are o pondere atît de însemnată în imaginarul colectiv, simbolizând posibilitatea, altădată imposibil de gândit, a unei lichidări instantanee a oricărei forme omeneşti de viaţă. Pentru că reprezintă o putere de distrugere maximă, el ne trimite la ceea ce, în noi, poate să-i corespundă, la responsabilitatea, în sens propriu,

sublimă, superioară acestei puteri şi transcendentă în raport cu ea. Tot aşa cum îşi are rădăcinile în idealul iubirii creştine, umanismul modern e de acord cu acesta în privinţa definiţiei infernului: singurătatea unui univers lipsit pentru totdeauna de semnificaţie. Răul absolut rămîne legat de ideea unei *separări* iremediabile de divinitate, de ideea unei eterne privări de iubire şi, în acest fel, şi de sens. Celebrele „ispitiri" ale diavolului nu urmăresc alt scop, căci el este, chiar şi numai prin etimologie sa, cel care separă. Deşi s-a umanizat, figura sa continuă să fie prezentă şi să dea sens, în mod negativ, existențelor noastre.

Cred că trăim astăzi momentul în care cele două procese pe care am încercat să le descriu în această carte, umanizarea divinului şi divinizarea umanului, se intersectează. Or, această intersectare este un punct, şi acest punct (cum ar putea să fie altfel?) este o *confuzie*. Înţeleg foarte bine că această nedeterminare deranjează. În cazul materialiştilor, pentru că recunoaşterea transcendenţelor scapă logicii ştiinţei şi a genealogiei. În cazul creştinilor, pentru că ea îi constrânge să-şi reformuleze credințele în termeni care să poată să fie compatibili cu principiul respingerii argumentelor de autoritate. Dar dacă divinul nu este de ordin material, dacă „existenţa" lui nu ţine de spaţiu şi de timp, de acum înainte trebuie să-l situăm în inima oamenilor şi în aceste transcendenţe în legătură cu care ei observă, în ei înşişi, că le aparţin şi le scapă pentru totdeauna.

CUPRINS



LUC FERRY

OMUL-DUMNEZEU SAU SENSUL VIEȚII

Traducere:
CIPRIAN VĂLCAN

I.S.B.N. 973-9353-46-0

